شرح كتاب النجاة لابن سينا

(قسم الإلهيات)

تأليف

فخر الدين الإسفرايني النيسابوري

(من أعلام القرن السادس)

تقديم وتحقيق

الدكتور حامد ناجي اصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

دانشگاه تهران　　مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها　　انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۱۲)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۳

شرح كتاب النجاة لابن سينا

(قسم الإلهيات)

تأليف

فخر الدين الإسفرايني النيسابوري

(من أعلام القرن السادس)

تقديم وتحقيق

الدكتور حامد ناجي اصفهاني

اسفراینی نیشابوری، محمدبن علی، - ۷۶۰؟ق.
[شرح النجاة]
شرح کتاب النجاة (الهیات) [ابوعلی سینا] / تألیف فخرالدین الاسفراینی النیشابوری؛ تحقیق و تقدیم حامد ناجی اصفهانی. ـ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
ا ج (شماره‌گذاری گوناگون). ـ (همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب زیر نظر و اشراف مهدی محقق؛ ۱۲) انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۱۸۸)
ISBN : 964-7874-35-9

عربی.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
این همایش در تاریخ ۹ - ۷ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان برگزار شده است.
کتاب حاضر شرحی بر بخش "الهیات" کتاب "النجاة" ابوعلی سینا می‌باشد.
کتابنامه: ص. ۵۷۳ - ۵۷۶.
۱. ابن سینا، حسین‌بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ق. النجاة -- نقد و تفسیر. ۲. فلسفهٔ اسلامی. الف. ابن سینا، حسین‌بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ق. النجاة. برگزیده. الهیات. شرح. ب. ناجی اصفهانی، حامد، ۱۳۴۵ - ، محقق ج. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ - . د. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. هـ مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. ح. عنوان. ط. عنوان: النجاة. برگزیده. الهیات. شرح. ی. عنوان: همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب (۱۳۸۱: اصفهان). ک. فروست: همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب؛ ۱۲.
BBR۵۵۸/ ۴ش الف ۱۸۹/۱
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۲-۳۰۰۹۱م

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۲۲۶۴۴
تاریخ ثبت :

شرح النجاه

تألیف: فخرالدین الاسفراینی‌النیشابوری
تحقیق و تقدیم: حامد ناجی اصفهانی
نمونه‌خوان و صفحه‌آرا: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ، صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی‌عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگردبشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱ دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱
ISBN : 964-7874-35-9

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست اجمالی

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و *شکند گمانیک ویچار* نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة‌الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌المواليد* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌المواليد* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كانَ غيرَ عجيبٍ أن يجيْ‌ءُ لهُ المعنى العِراقيُّ فى اللّفظِ الحجازيِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطّبیعه* و *الحیوان* و *اخلاق نیکوماخس* و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریّت* و *طیماوس* و *نوامیس* و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب برهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را *فی‌الفلسفة المشرقیة* موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان‌الحقّ بضمان الصّدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در *مقدّمهٔ* خود از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس** (= ایرانیان) **فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی *قانون* و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ *شفا* نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب *شفا* در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب *قانون* در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب *تاریخ طبرستان* در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

وُدارس فلسفة دقیقة — ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطالیس — و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود *فردوس الحکمة* و *المعالجات البقراطیة* را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سُنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان *مصالح الأنفس و الأجساد* بود و رازی هم که کتاب *الطّبّ الرّوحانی* خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل *الطّبّ المنصوری* قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ — و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی ‌‌ علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد ‌‌ هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَمامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه بـا مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید

دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر

لا تقتدی فی‌الدّین الّا بما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان* و *رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا

فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب *صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام* و *القول المشرق فی تحریم المنطق* جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «دنّس نفسه بشئ‌من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب *جامع‌الحکمتین* خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال* آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی - رحمةاللّٰه علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِكْمَةِ الَّتِی سَمَتْ ... فِی الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» ... دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و *لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ* مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب *قبسات* خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبائِی فَجِئْنِی بِمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، *مفتاح الشّفاء* و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه *معتمدالشّیعة* را می‌نویسد؛ و در اخلاق *جامع‌السّعادات* را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه *جامع‌الافکار* را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فیهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود راکه نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید: «فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّنها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم تا پایان نیمسال اول سال جاری این آثار به اهل علم تقدیم گردد. آثار اشاره شده عبارتند از:

۱ و ۲ـ **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالعقائد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (در دو مجلد)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ الرّاح القَراح، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده ۴ـ مرات الازمان، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی ۵ـ رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله (جلد اول)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی ۶ـ مصنّفات میرداماد، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی ۷ـ شرح فصوص الحکمة، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی ۸ـ ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی ۹ـ هدیّةالخیر، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمّد عمادی حائری ۱۰- رساله در برخی از مسائل الهی عامّ، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها ۱۱ـ ذخیرة الآخرة، علی بن محمّدبن علی بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح و تحقیق سیّد محمّد عمادی حائری ۱۲- شرح کتاب نجات ابن‌سینا، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی ۱۳-بخش مباحث الفاظ و اوامر و نواهی، از کتاب معالم‌الاصول، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق ۱۴ـ معتقدالامامیّه، ترجمهٔ غنیةالنّزوع ابن زهرهٔ حلبی(بخش علم کلام)، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی به اهتمام دکتر لیندا کلارک ۱۵ـ طبیعیّات و اخلاق شرح منظومهٔ حاج ملّاهادی سبزواری، با مقدّمه و فرهنگ اصطلاحات به زبان عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق ۱۶ـ دیوان اشعار میرداماد، (اشراق)، به اهتمام سمیرا پوستین دوز ۱۷ـ مصنّفات غیاث‌الدّین منصور دشتکی، مشتمل بر ده کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی ۱۸ـ درّ ثمین، سیّد محمّدبن باقربن ابوالفتوح موسوی شهرستانی، به اهتمام علی اوجبی ۱۹ـ نهایة الظّهور یا شرح فارسی هیاکل النّور شیخ شهاب الدّین سهروردی، قاسم علی اخگر حیدرآبادی، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل ۲۰ـ تنقیح الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل.

ما امیدواریم که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. *بعون‌الله تعالی و توفیقه*

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی

رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

هو الحکیم

الحمد لولی العقل، و الصلاة علی النبی و الأهل.

کتاب *نجاة* به خامهٔ حجّةالحق ابوعلی، حسین بن عبدالله سینا، یکی از کتاب‌های جامعِ حکمت به معنی اعمّ است، که دربر دارندهٔ مباحث منطق، طبیعی، ریاضی و الهی می‌باشد.

ابن سینا که خود مدوّن بزرگترین مجموعهٔ چند دانشی جهان اسلام، یعنی *شفاء* است، در برخی از آثار خود، به همین مهم به طور اختصار پرداخت، مجموعه‌های چند دانشی بازمانده از وی عبارتند از:

۱ ـ *الانصاف*

۲ ـ *اللواحق*

۳ ـ *الحکمة العروضیة*

٤ ـ *الحکمة المشرقیة*

٥ ـ *النجاة*

٦ ـ *دانش‌نامه علایی*

۷ ـ *عیون‌الحکمة*

۸ ـ *الاشارات و التنبیهات*

در میان مجموعهٔ فوق، بجز کتاب *شفاء*، تمامی نگارش‌ها فاقد مباحث

حکمت وسطی است. و بخش ریاضی کتاب *نجاة* توسط ابوعبید جوزجانی بدان الحاق شده، اگرچه خود شیخ، سودایِ نگارش آن را داشته است.

و امّا با مراجعه به آثار شیخ دربارهٔ کتاب بسیار مهم *انصاف* چنین معلوم می‌گردد که:

□ *انصاف*[1] شرح جمیع کتب ارسطو است و کتاب *اثولوجیا*[2] در آن مورد بحث قرار گرفته: «و قد اتفق من الدواعی عام طروق رکاب السلطان الماضی هذه البلاد ما بعثه علی الاشتغال بکتاب سمّاه کتاب *الانصاف* المشتمل علی شرح جمیع کتب ارسطوطالیس حتّی ادخل فیها[3] کتاب *اثولوجیا* و اخرج فی معانیه ما لم یحتسب منه....»[4]

۲ ـ شیخ در این کتاب به محاکمهٔ بین مغربیان(= شراح مغربی ارسطو، همچو اسکندر و ثاسطیوس و یحیی نحوی[5]) و مشرقیان(= مشائیان بغداد) پرداخته، و مواضع اشتباهِ شراح را بیان داشته و آن را در بیست و هشت هزار مسأله تدارک دیده است. «فاجزه ان کنت *صنفت* کتاباً سمیته کتاب *الانصاف* و قسمت العلماء قسمین: مغربیین و مشرقیین و جعلت المشرقیین یعارضون المغربیین، حتی اذا حقّ اللداد تقدمت بالانصاف. و کان یشتمل هذا الکتاب علی قریب من ثمانیة و عشرین الف مسألة و اوضحت شرح المواضع المشکلة فی

---

۱. بدوی در *ارسطو عندالعرب* با استناد به گفتار شیخ اشراق نام کامل این کتاب را *الانصاف و الانتصاف* می‌داند.

۲. در شمارهٔ بعدی نیز مؤید این مسأله وجود دارد.

۳. این عبارت نشانگر تردید انتساب *اثولوجیا* به ارسطو است. نیز بنگرید: *ارسطو عندالعرب*

۴. *المباحثات* / ۸۰

۵. ر.ک: *المباحثات* / ۳۷۵

الفصوص[1] الی آخر *اثولوجیا* علی ما فی *اثـولوجیا* من المطعن[2] و تکلّمت علی سهو المفسّرین».[3]

۳ـ شیخ بخشی از کتاب را به رشته تحریر درمی آورد و بنا به برآوردِ وی، بالغ بر بیست مجلد می‌باشد جز آن که در گریختن وی گویی بخش معظم آن از بین رفته. «و عملت ذلک فی مدة یسیرة مالو حرّر لکان عشرین مجلدة، فذهب ذلک فی بعض الهزائم و لم تکن الا نسخة التصنیف و کان النظر فیه و فی تلک الخصومات نزهة».[4]

٤ـ شیخ با وجود از بین رفتن بخشی از آن در صدد دوباره‌نویسی آن بوده است[5]... «انا بعد فراغی من شیء اعمله اشتغل بإعادته و ان کان ظل الإعادة ثقیلاً».[6]

وی در جایی دیگر نیز گوید: «بلی، کتاب *الانصاف* لا یمکن أن یکون إلّا مبسوطاً و فی اعادتها شغل، ثم من المعید؟ و من المتفرّغ عن الباطل للحق و عن الدنیا للاخرة؟ و عن الفضول للفضل»

در همین مقام از عواقب ایام می‌نالد و از اشتغال‌های اجتماعی خود گلایه سر می‌دهد: «لقد انسبَ القدر فی مخالیب الغیر، فما ادری کیف اتخلّص و اتملّص،

---

۱. شاید مراد *فصوص‌الحکم* فارابی باشد!؟

۲. در این جا شیخ خود متفطّن تعارض مفاد *اثولوجیا* با مطالب ارسطو می‌باشد.

۳. *المباحثات* / ۳۷۵

٤. پیشین / مراد از نزهت تفرّج در اختلاف مشرقیان و مغربیان است.

۵. پیشین ٦. پیشین

لقد دفعتُ فی اعمالٍ لستُ من رجالها و قد انسلخت عن العلم...»[1].

۵ ـ وی در مجموعِ کتاب، نزاع را به نفع مغربیین[2] پایان داده است!! «لکن ذاک قد کان یشتمل علی تلخیص ضعف البغدادیة[3] و تقصیرهم و جهلم، و الان لیس یمکننی ذلک و لا لی مهلته»[4]

شیخ در پایان همین عبارت از ابونصر فارابی به بزرگی یاد می‌کند، و وی را برترینِ سلف می‌داند.

به گزارش بیهقی[5] کتاب *انصاف* شیخ، در حملهٔ ابوسهل حمدونی با پاره‌ای از کتب دیگر وی[6] به غارت رفت ولی خوشبختانه عزیزالدین فقاعی زنجانی در سال ۵٤۵ هـ ق نسخهٔ آن را در اصفهان خریده و به مرو برده است.

در پیِ کاوش‌های استاد عبدالرحمن بدوی سه بخش از کتاب *انصاف* یافت شد: *شرح حرف اللام*، *شرح کتاب اثولوجیا* و *تعلیقاتِ حواشی کتاب نفس ارسطو* و توسط وی چاپ گردید.[7]

---

۱. *المباحثات* / ٥٠

۲. مراد شراح یونانی و مغرب زمینی ارسطو می‌باشند.

۳. بدوی در *ارسطو عندالعرب* / ۲٤ مغربیون را همچو اسکندر، ثامسطیوس و یحیی نحوی دانسته است و مشرقیین را مشائیان بغدادی، و لذا بر این باور است که عبارت شیخ «منعُت‌العلماء تسمین، مغربیین و مشرقیین و جعلت المشرقیین یعارضون‌المغربیین» ناظر بر شرق و غرب جغرافیایی است. قطب شیرازی نیز در *شرح حکمة‌الاشراق* / ۱۲، مشرقیین را حکیمان بابل، فارس، هند و چین دانسته، یعنی همان شرق جغرافیایی

٤. پیشین

٥. *تاریخ الحکماء* / ۷۷ ـ ۷۸

٦. شیخ در جایی آن را *اشارات و تنبیهات* دانسته، و بنابراین، *اشارات* نباید آخرین تألیف شیخ باشد.

۷. لازم به ذکر است بخش‌هایی از تحریر دوم یا اول این کتاب در اختیار شیخ اشراق(*المشارع و

حال بنابر آنچه آمد، گویا در کتاب *انصاف* بحثی به مسائل حکمت وسطیٰ اختصاص نیافته است.

□ کتاب *اللواحق* شیخ نیز بارها در کتاب *شفاء* مورد ارجاع قرار گرفته است، وی در آغاز منطق گوید: «ثم رأیت أن اتلو هذا الکتاب بکتاب آخر، اسمیه *کتاب اللواحق* یتمّ مع عمری و یؤرّخ بما یفرغ منه في کلّ سنة، یکون کالشرح لهذا الکتاب و کتفریع الاصول فیه و بسط الموجز من معانیه»[1].

و در آغاز کتاب مجسطی فرماید: «فان الاستقصاء فی ذلک مما نورد فی *کتاب اللواحق* و ان تقرب المعانی الی الافهام غایة ما یقدّر علیه»[2].

و در پایان کتاب موسیقی آمده: «و لنقصر علی هذا المبلغ من علم الموسیقی، و ستجد فی *کتاب اللواحق* تفریعات و زیادات کثیرة ان شاء تعالی فی الاصل....»[3].

از مجموع عبارات فوق چنین برمی‌آید که اوّلاً کتاب لواحق به منزلهٔ شرح *شفاء* است؛ و ثانیاً در بر دارندهٔ مباحث و فروعاتی بیش از *شفاء*. ولی با این وجود قید ضمایرِر مضارع در تمامی این عبارات، گویای قصد شیخ بوده، و فعلیت یافتن این نیّت محلّ تأمل است؛ زیرا با وجود این که فهرست‌نگاران آثار شیخ همچو ابن اصیبعه[4] از آن نام برده‌اند هیچ گونه گزارش نقلی و نسخهٔ

→ *المطارحات* / ۳۶۰ ط: ۱) و امام فخر رازی(*المباحث المشرقیة* ج ۲ / ۴۸۰) نیز بوده است. که گویی در طبع استاد عبدالرحمن بدوی در ذیل *ارسطو عندالعرب* موجود است. نیز بنگرید: *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا* / ۴۵ ـ ۴۸ و *ارسطو عند العرب* / ۲۹

۱. *الشفاء*، المنطق ج ۱ / ۱۰۰
۲. *الشفاء*، الهیئة / ۱۵
۳. *الشفاء*، الموسیقی / ۱۵۲
۴. *عیون الانباء* / ۴۵۷

خطی از آن تاکنون به نظر نرسیده، و شاید بتوان چنین پنداشت که کتاب *تعلیقات* و *مباحثات*[1] شیخ که حاوی آراء نهایی شیخ است و ناظر به عبارات متعدد *شفاء*، مسودّات همین نیّت، در نگارش کتاب *لواحق* بوده است.[2]

□ کتاب حکمت عروضیهٔ شیخ متأسفانه بر اساس تنها نسخهٔ دستیاب شدهٔ آن در کتابخانهٔ اوپسالا، بیشتر آن از بین رفته[3] و کتاب حکمت مشرقیه هنوز در هاله‌ای از ابهام به سر می‌برد، چه بخش چاپ شدهٔ آن فقط در منطق[4] است[5] و بخش تازه یافت شده آن در حکمت طبیعی[6] می‌باشد، ولی مدّعای

---

۱. لازم به ذکر است که در گزارش جوزجانی نام *مباحثات* در زمرهٔ آثار شیخ آمده بر خلاف *تعلیقات*.

۲. استاد مهدوی گویا نیز به همین نتیجه در *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا* / ۱۲۶ گرایش دارد: «لکن چون نسخه‌ای از آن به نظر نرسیده است بدرستی معلوم نیست که این نیت شیخ تا چه اندازه به فعل درآمده است. بسیاری از مسائلی که در *کتاب المباحثات* مورد بحث قرار گرفته مربوط به کتاب شفاء و حل مشکلات آن است، و نیز چنانکه در جای خود اشاره شد کتاب *تعلیقات* نیز می‌تواند شرحی باشد بر قسمت‌هائی از مطالب کتاب شفاء».

۳. بنگرید: *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا* / ۷۷

٤. شیخ در مقدمهٔ بخش منطق اظهار داشته که این کتاب را به مقتضای مطلب حق خواهد نوشت اگرچه مورد مخالفت مشائیان قرار گیرد چه اینان می‌پندارند حقّ فقط به نزد اینان است: «الظانین أنّ‌الله لم یهد‌الّا ایاهم» و در پی آن نیز مشرقیین را در مقابل یونانیان قرار داده: «من العلم الذی یسمّیه الیونانیون، المنّطق، و لا یبعد أن یکون له عند المشرقین اسم غیره». (منطق‌المشرقیین ۳/) و گویی به مقتضای پایان کتاب، مغربیین همان یونانیان‌اند» و بئس ما فعل المغربیون حین اعتروا فی تناقض الضروریات و الممکنات الجهة، و لم یعتبروا فی المطلقه» (منطق‌المشرقیین / ۷۸)

۵. بخش منطق آن به نام *منطق المشرقیین* چاپ شده است.

٦. چندی قبل در پی یافت شدن نسخه‌ای خطی از حکمت مشرقیه، بخش طبیعی آن به عنوان پایان‌نامهٔ دانشگاهی در ترکیه تصحیح گردید و هم‌اکنون در ایران نیز تحتِ تصحیح مجدّد است.

این دو بخش با طرح فلسفهٔ مشرقی[1] شیخ مغایر است.

شیخ در آغاز شفا گوید: «ولی کتاب غیر هذین الکتابین[2]، اوردت فیه الفلسفة علی ما هی فی الطبع، و علی ما یوجبه الرأی الصریح الذی لا یراعی فیه جانب الشرکاء فی الصناعة، و لا یتقی فیه شقّ عصاهم ما یتقی فی غیره و هو کتابی فی الفسفة المشرقیة.... و من أراد الحق الذی لا مجمجة فی فعلیه بطلب ذلک الکتاب؛ و من أراد الحق علی طریقة فیه ترض مّا الی الشرکاء و بسط کثیر و تلویح بما لو فطن له استغنی عن الکتاب الاخر، فعلیه بهذا الکتاب»[3].

و هو در *مباحثات* فرماید: «و اما المسائل المشرقیة فقد کنت عبأتها[4] ـ بل کثیراً منها ـ فی اجزائها لا یطّلع علیه احد و أثبت اشیاء منها من الحکمة العرشیة فی جزازت، فهذه هی التی ضاعت إلا أنها لم تکن کبیرة الحجم و ان کانت کثیرة المعنی کلیّة جداً و إعادتها امر سهل»[5].

با مراجعه به دو بخش به جای مانده از حکمت مشرقیه درخواهیم یافت که مباحث آن مغایر با سایر آثار شیخ به ویژه *شفاء* و *نجاة* نیست. از این رو باید پنداشت که یا باید نام این دو بخش یافت شده حکمة مشرقیه نباشد و یا

---

۱. فلسفهٔ مشرقی شیخ هم چنان که سهروردی و ابن رشد دریافته‌اند، حاوی مطالب شهودی و اشراقی است که با حکمت بحثیِ مشایی در مواردی ناسازگار است، نیز بنگرید: *فهرست نسخه‌های مصنفات* / ۸۲-۸۵.

۲. مراد کتاب *شفاء* و *لواحق* است.

۳. *الشفاء*، المنطق ج ۱ / ۱۰

٤ - در نسخهٔ بدوی «فقد کتبت اعیانها» ضبط است که مفهوم‌تر می‌باشد.

۵. *المباحثات* / ٤۹ - ۵۰

نسخهٔ برجای مانده تحریر جدید از کتاب است[1] که شیخ بـه ابـتکارات آراء خود در آن اشاره نکرده؛ زیرا بر اساس عبارت کتاب *مباحثات* این کتاب در زمان شیخ از بین رفته و شیخ در صدد تحریر دوبارهٔ آن بوده است.

البته در این مقام ناگفته نماند که شاید بـتوان از دو عـبارت «کـتابی فی الفلسفة المشرقیة» و «اما المسائل المشرقیة فقد کنت عبأتها» چنین استنباط کرد که این کتاب، بخشی از[2] کتاب *انصاف* است نه *الحکمة المشرقیة*[3] و صرفاً در این جا اشتراک لفظی بوده[4].

و امّا در سایر کتاب‌های چـند دانـشی دیگـر شـیخ[5]، *عـیون الحکـمة*، *دانش‌نامه علایی*[6] و *اشارات* نیز بحثی از مسـائل حـکمت وسـطی نگـردیده؛ بنابراین مرجع اصلی کاوش در ین مباحث به طور مستوفی فقط *شفاء* خواهد

---

۱ . و این احتمال با توجه به ذکر کتاب *الحکمة المشرقیة* در ذیل آثار شیخ توسط جوزجانی و ابن ابی اصیبعة قوت می‌گیرد، وی گوید: «کتاب *الحکمة المشرقیة* لا یوجد تاماً». *عیون الانباء* / ٤٥٧

۲ . قید «لم تکن کبیرة الحجم» مانع از اسناد صریح آن به *انصاف* است.

۳. بدوی در *ارسطو عندالعرب* / ٢٦ با اسناد به ذیل عبارت که نام کتاب *انصاف* در آن آمده، سعی در آن دارد که عبارت «امّا المسائل المشرقیة» را ناظر به انصاف بداند که این امر مورد اعتراض استاد مهدوی در *فهرست نسخه‌های مصنفات* / ۸۰ قرار گرفته.

٤ . گفتار بیهقی در *تاریخ الحکماء* / ٧٨ تا حدّی معارض این گفتار است، چه وی بر این مدعاست که کتاب حکمت مشرقیه و حکمت عرشیه در سال ٥٤٦ ق در کتابخانه سلطان مسعود غزنوی بوده و در آتش‌سوزی آنجا از بین رفته است: «و اما *الحکمة المشرقیة* بتمامها و *الحکمة العرشیة*، فقال الامام اسماعیل الباخرزی انهما فی بیوت کتب السلطان مسعود بن محمود بغزنه حتی احرقها ملک الجبال الحسین و عسکر الغور و الغز فی شهور سنة ست و اربعین و خمس مأة».

٥ . پس از این به مقایسهٔ آثار شیخ با *نجاة* خواهیم پرداخت.

٦ . در پی مقایسه *نجاة* با سایر آثار شیخ، گذری اجمالی بر این آثار خواهیم داشت.

بود.

در هر صورت نگارش کتب چند دانشی شیخ وی به ویژه *شفاء*، تأثیری ژرف بر آثار پس از وی گزارده، آن چنان که کتاب بسیار مهمّ *التحصیل* بهمنیار وامدار آثار شیخ همچو *شفاء* است، گرچه خود بهمنیار با طرز بسیار بدیعی به تنقیح نگارش حکمت بوعلی همّت گمارده و از این رو اثر وی از نظر تفهیم مطالب حکمت مشاء حق بر آثار شیخ تقدّم دارد.

کتاب *بیان الحق بضمان الصدق* لوکری در واقع تقریری نو از مطالب *شفاء* و عبارات *التحصیل* است.

کتاب *المعتبر* ابوالبرکات بغدادی وام‌گرفته از طرح مباحث بوعلی بوده، و سرانجام کتاب بسیار سودمند *المباحث المشرقیه*[1] طرح نوی از حکمت سینوی است که به خامهٔ توانای فخرالدین رازی به رشته تحریر درآمده، آن‌چنان که تأثیر عبارات وی در بازشناسی حکمت مشایی بسیار مؤثر، و طرح مباحث و تقریر آن مکتب اصفهان و به خصوص صدرالمتألهین را مدیون خود ساخته است.

حال پیش از ورود به معرفی *کتاب نجاة* و شرح آن که مورد گفتگوی این گفتار است، گذری بر زندگی‌نامه خود نوشت شیخ و تکملهٔ جوزجانی بر آن، خواهیم داشت.

---

۱. این کتاب فاقد بخش منطق حکمت وسطی است.

زندگی نامهٔ
خود نوشت ابن سینا و تکملهٔ آن[1]

«پدرم از مردم بلخ بود و در زمان نوح بن منصور از آنجا به بخارا شد و در زمان وی کارِ متصرّف و تولیت عمل را داشت در دهی که خرمیثن گویند،از روستای بخارا و از دههای بزرگ آنجا بود و نزدیک آن دهی بود که آن را افشنه گویند. از آنجا پدرم مادرم را به زنی گرفت و آنجا ماند و جایگاه گرفت و من در آنجا به جهان آمدم و پس از من برادرم به جهان آمد.

سپس از آنجا به بخارا رفتیم و پیشِ آموزگار قرآن و آموزگار ادب رفتم و به ده سالگی رسیدم، و قرآن و بسیاری از ادب برای من فراهم شده بود تا جایی که از من در شگفت بودند، و پدرم از کسانی بود که دعوت مصریان که مردم را به اسماعلیه می‌خواندند پذیرفته بود و ذکر نفس و عقل را بدان گونه که ایشان می‌گفتند و می‌شناختند از ایشان شنیده بود، و برادرم نیز؛ و بسیار می‌شد که در میانشان آن را یاد می‌کردند و من می‌شنیدم، و آنچه را می‌گفتند درک می‌کردم، اما نفس من نمی‌پذیرفت، و ایشان آغاز کردند که مرا هم دعوت کنند، و ذکری از فلسفه و هندسه و حساب هندی بر زبانشان می‌رفت و مرا به مردی راهنمایی کردند که سبزی می‌فروخت و حساب هند را می‌دانست و من از او فرا گرفتم.

سپس ابوعبدالله ناتلی به بخارا آمد و وی دعوی فلسفه داشت، پدرم وی

---

۱. ترجمه این زندگی نامه برگرفته از کتاب پورسینا / ۶۳ ـ ۷۰ به خامهٔ مرحوم سعید نفیسی است که گاه با تصرّف اندک همراه می‌باشد.

را به خانهٔ ما فرود آورد و آرزو داشت که مرا چیز بیاموزد و پیش از آن که وی بیاید من سرگرم فقه بودم و برای این کار با اسماعیل زاهد رفت و آمد داشتم، و من از باهوش‌ترین پویندگان این راه بودم. و با راه‌های مطالبه و وجوه اعتراض با گوینده بدان گونه که مردم بدان خوی گرفته بودند آشنا شده بودم.

سپس به خواندن کتاب ایساغوجی نزد ناتلی آغاز کردم و چون در بارهٔ حدِّ جنس در جواب آن که چیست مرا گفت که معوّل بر کثیرین مختلفین در نوع است، من در تحقیق این حدّ چیزی پیش گرفتم که وی مانند آن را نشنیده بود. و از من بسیار در شگفت شد و پدرِ مرا از پرداختن به هر چیزی که جز دانش باشد پرهیز می‌داد، و هر مسألتی را که بر من می‌گفت بِهْ از وی تصور می‌کردم تا این که ظواهرِ منطق را بر وی خواندم، اما از دقایق آن چیزی نمی‌دانست. پس به خواندن کتاب‌های منطق در پیش خود آغاز کردم و شروح آنها را مطالعه کردم تا اینکه بر علم منطق استوار شدم، و هم چنین بر کتاب اقلیدس، و از آغاز آن پنج یا شش شکل را نزد او خواندم و پیش خود بازماندهٔ کتاب را سراسر دریافتم.

سپس به مجسطی رفتم و چون از مقدّماتش فارغ آمدم و به اشکال هندسی رسیدم، ناتلی مرا گفت: پیش خود به خواندن و حل کردن آن‌ها بپرداز و آنها را با من باز گو تا درست آن را از نادرست بر تو بیان کنم، و آن مرد برین کتاب چیره نبود و من این کتاب را حل کردم و بسیاری از اَشکال

بود که تا بدو باز نمی‌گفتم نمی‌دانستم، و سپس آن را می‌فهمیدم.

پس ناتلی از من جدا شد و آهنگ گرگانج کرد، و من به فراگرفتن کتاب‌ها از متن‌ها و شرح‌ها از طبیعی و الهی پرداختم، و درهای دانش بر من گشوده می‌شد.

سپس به علم پزشکی گراییدم و کتابهایی را که در آن گردآورده‌اند می‌خواندم و علم پزشکی از دانش‌های دشوار نیست و ناچار من در کمترین زمانی در آن زبردست شدم تا آن که پزشکان دانشمند آغاز کردند پیش من طب بخوانند، و بیماران را پرستاری کردم، و درهای معالجاتی که از آزمون مرا دست می‌داد آن چنان که به وصف نمی‌آید بر من گشوده می‌شد و با این همه در فقه فرو می‌رفتم و بر آن می‌نگریستم و در آن هنگام شانزده سال داشتم.

سپس در دانش آموختن و کتاب خواندن یک سال و نیم دیگر کوشیدم، و خواندن منطق و همهٔ اجزای فلسفه را از سرگرفتم و درین مدت هیچ شب را تا پایان نخفتم و هیچ روز را جز آن کاری نداشتم، و هر چه بود بر من آشکار شد و گرد آمد، و چون بر آن می‌نگریستم مقدّمات قیاسی بر من ثابت می‌شد و آنها را بدین گونه مرتّب می‌کردم و چندان بر آن می‌نگریستم تا به نتیجه می‌رسیدم، و به شروط مقدّمات آن رفتار می‌کردم تا بر من حقیقتِ حق در آن مسأله محقّق می‌شد.

و هر گاه در مسأله‌ای سرگردان می‌ماندم و بر حدِّ وسط قیاس دست نمی‌یافتم به مسجد جامع می‌رفتم و نماز می‌گزاردم و در برابر آفرینندهٔ همگان

فروتنی می‌کردم تا این که دشواری بر من گشوده می‌شد و مشکل آسان می‌گشت.

و شب به خانه‌ام باز می‌گشتم، و چراغ را در پیش می‌نهادم و به خواندن و نوشتن سرگرم می‌شدم، تا آن که خواب بر من چیره می‌شد و ناتوانی دست می‌داد به کاسه‌ای نوشیدنی رو می‌آوردم و نیروی من باز می‌گشت. سپس دوباره به خواندن بر می‌گشتم، و گاهی که اندک خوابی مرا در می‌گرفت مهم‌ترین این مسایل در خواب بر من گشاده می‌شد، تا آن که بسیاری از وجوه مسایل در خواب بر من آشکار شد. و بدین گونه همهٔ دانش‌ها بر من استوار شد و آنچه در توانایی مردم بود بدان رسیدم، و آنچه در آن زمان آموختم مانند آن است که الان آموخته باشم، و تا امروز چیزی بر آن افزوده نشده است، تا آن که در علم منطق و طبیعی و ریاضی استوار شدم.

پس به الهی پرداختم و کتاب ما بعدالطبیعه را خواندم، و از آنچه در آن بود چیزی نمی‌فهمیدم و اندیشهٔ واضع آن بر من پوشیده ماند، تا آن که بیست بار از نو خواندم و در یادم ماند و با این همه آن را نمی‌فهمیدم و بدان راه نمی‌بردم و از خود ناامید شدم و گفتم برای فهم این کتاب راهی نیست. در همان روزها روزی چاشتگاه در بازار کتابفروشان بودم، دلالی مجلّدی در دست داشت و مرا خواند و آن را به من نمود و من به سختی ردّ کردم و می‌پنداشتم که از آن سودی در ین دانش نیست. مرا گفت این را از من بخر که ارزان است، به سه درهم به تو می‌فروشم و خداوندِ آن به بهای آن نیازمند

است. پس من آن را خریدم و آن کتاب از ابونصرفارابی بود در *اغراض کتاب مابعدالطبیعة*[1]. و به خانه‌ام بازگشتم و به خواندن آن شتافتم و در همان زمان اغراض این کتاب بر من گشاده شد بدان جهت که در دل من آماه بود، و از آن شادی کردم و روز دیگر چیز بسیار به تهی‌دستان دادم، سپاس خدای را.

شاه بخارا در ین هنگام نوح بن منصور بود و او را بیاری پیش آمد که پزشکان از آن درماندند و نام من در میانشان به واسطهٔ بسیار خواندن مشهورتر بود و از من در برابر او یاد کردند و خواستند که مرا بخواهد، پس من رفتم و در درمان کردنشان یار شدم و به خدمت او پیوستم. سپس روزی از او دستوری خواستم که به کتابخانه‌شان بروم و آنچه از کتاب‌های پزشکی در آنجا هست بخوانم و مطالعه کنم، پس مرا دستوری داد و به سرایی اندر شدم که خانه‌های بسیار داشت و در هر خانه‌ای صندوق‌های کتاب که روی هم انباشته بودند، در یک خانه کتاب‌هایی یافتم که نام آنها به بسیاری از مردم نرسیده بود و من هم پیش از آن ندیده بودم و پس از آن هم ندیدم. پس این کتاب‌ها را خواندم و از آنها سود برداشتم، و اندازهٔ هر مردی را در دانشی دریافتم.

چون به هیجده سالگی رسیدم از همهٔ این دانش‌ها فارغ آمدم. آن روز بیشتر از امروز دانشی در برداشتم اما امروز در من پخته‌تر است و گرنه دانش

---

۱. لازم به ذکر است که کتاب *اغراض مابعدالطبیعه* فارابی چند ورق بیش نیست، و فارابی در ین رساله به وجه تسمیه «مابعدالطبیعه» و اعتبار قید بعدیت در آن پرداخته؛ بنابر این مشکل ابن سینا وجه تسمیهٔ علم بوده نه محتوای مابعدالطبیعه ارسطو.

یکی است، و پس از آن چیزی بر من تازه نشد.

در همسایگی من مردی بود که او را ابوالخیر عروضی گفتندی و از من خواست که کتاب جامعی در ین دانش برای او گرد آورم و من مجموعی گرد آوردم و به نام او کردم و همهٔ دانش‌های دیگر را در آن آوردم به جز ریاضی را، و در آن زمان بیست و یک ساله بودم.

و نیز در همسایگی من مردی بود که او را ابوبکر برقی خوارزمی المولد گفتندی، مردی پاکیزه سرشت، و در فقه و تفسیر و پارسایی یگانه، و خواستار این دانش‌ها بود. از من خواست که کتابه هایی را برای او شرح کنم و من کتاب *الحاصل و المحصول* را در نزدیک بیست مجلد برای او گرد آوردم، و برای او کتابی در اخلاق کردم به نام کتاب *البروالاثم*، و این دو کتاب را جز نزد او نتوان یافت و هیچ کس از آنها نسخه برنداشته است.

پس پدرم درگذشت و کار بر من دگر گونه شد و کاری در دربار مرا پیش آمد و ضرورت افتاد که از بخارا بیرون شوم و به گرگانج بروم، و ابوالحسین سهلی که دوستدار این دانش‌ها بود در آنجا وزیر بود و مرا در آنجا نزد امیر آنجا که علی بن مأمون بود برد، و من جامهٔ فقیهان داشتم با طیلسان و تحت الحنک، و ماهواری[1] که برای چون منی بسنده بود برقرار کردند.

پس ضرورت پیش آمد که از آنجا به نسا و از آنجا به باورد و از آنجا به سوس و از آنا به شقان واز آنجا به سمینقان و از آنجا به جاجرم ـ سرحد

---

۱. نص: مشاهرة دارة.

خراسان ـ و از آنجا به گرگان روم، و آهنگ امیر قابوس را داشتم، و دریـن میان پیش آمد که قابوس را گرفتند و در یکی از دژها زندانی کردند و در آنجا درگذشت. سپس به دهستان رفتم و در آنجا بیمار شدم و به گرگان بازگشتم و در آنجا ابوعبید جوزجانی به من پیوست و در آنجا قصیده‌ای در بارهٔ خویشتن گفتم که در آن این بیت را سروده‌ام(کامل):

لما عظمت فلیس مصر واسعی   لما غلا ثمنی عـدمت المشـتری

تکملهٔ ابوعبید جوزجانی:

این است آنچه شیخ به زبان خود برای من آورده است و از این پس من به احوال او گواهی می‌دهم:

در گرگان مردی بود که او را ابومحمد شیرازی می‌گفتند و دوستدار این دانش‌ها بود، و وی در همسایگی خود برای شیخ سرایی خـرید و در آنجـا فرود آوردش، و من هر روز با او آمیزشی داشتم و مجسطی مـی‌خواندم و منطق را می‌گفت، می‌نوشتم و *مختصر الاوسط* در منطق را بر من املا کرد و کتاب *المبدأ و المعاد* و کتاب *الارصاد الکلیة* را برای ابومحمد شیرازی گـرد آورد، و در آنجا کتاب‌های بسیار گـرد آورد، مـانندِ اول *قـانون* و *مـختصر المجسطی* و بسیاری از رسایل. سپس در سرزمین جبل بازماندهٔ کتاب‌های خود را گرد آورد، و این فهرست کتاب‌های اوست:

کتاب *المجموع* یک مجلد، *الحاصل و المحصول* بیست مجلد، *الانـصاف*

بیست مجلد، *البروالاثم* دو مجلد، *الشفاء* هجده مجلد، *القانون* چهارده مجلد، *الارصاد الکلیة* یک مجلد، *النجاة* سه مجلد، *الهدایه* یک مجلد، *الاشارات* یک مجلد، کتاب *المختصر الاوسط* یک مجلد، *العلائی* یک مجلد، *القولنج* یک مجلد، *لسان العرب* ده مجلد، *الادویة القلبیه* یک مجلد، *الموجز* یک مجلد، قسمتی از *حکمة المشرقیة* یک مجلد، بیان *ذوات الجهة* یک مجلد، کتاب *المعاد* یک مجلد، کتاب *المبدأ و المعاد* یک مجلد، کتاب *المباحثات* یک مجلد.

و از رسایل اوست: *القضاء و القدر*، *آلالة الرصدیة*، *غرض قاطیغوریاس*، *المنطق بالشعر*، *القصاید*، *فی العظمة و الحکمة*، *فی الحروف*، *تعقیب المواضع الجدلیه*، *مختصر اوقلیدس*، *مختصر فی النبض به فارسی*، *الحدود*، *الاجرام السماویة*، *الاشاره الی علم المنطق*، *اقسام الحکمة*، *فی النهایة و اللانهایة*، *عهدی که برای خود نوشته*، *حی بن یقظان*، *فی أنّ ابعاد الجسم غیر ذاتیة*، *خطب الکلام*، *فی الهندبا*، *فی انه لایجوز ان یکون شیء واحد جوهریاً و عرضیاً*، *فی ان علم زید غیر علم عمرو*، *رسایل اخوانیه و سلطانیه*، *مسائل جرت بینه و بین بعض الفضلاء*، کتاب *الحواشی علی القانون*، کتاب *عیون الحکمة*، کتاب *الشبکة و الطیر*.

سپس به ری رفت و به خدمت سیده و پسرش مجدالدوله پیوست و ایشان وی را به واسطهٔ کتاب‌هایی که به او رسیده بود و متضمن شناسایی قدر وی بود شناختند.

در آن هنگام سودا بر مجدالدوله غلبه یافته بود و وی به مداوایش

پرداخت، و در آنجا کتاب *المعاد* را گرد آورد و در آنجا بماند، تا اینکه پس از کشته شدن هلال بن بدر بن حسنویه و در هم شکستن لشکر بغداد آهنگ خدمت شمس الدوله کرد.

سپس پیش آمدهایی گرد که ضرور شد از آنجا به قزوین و از آنجا به همدان برود و به خدمت کدبانویه بپیوندند و به کار او برسد.

سپس شناسایی با شمس الدوله و احضار او به مجلس وی به واسطهٔ قولنجی که به او رسیده بود پیش آمد و او را علاج کرد تا اینکه علاج یافت و ازین مجلس خلعت‌های بسیار بهرهٔ او شد و به خانهٔ خود برگشت، و سپس بیست شبانه‌روز در آنجا ماند و از ندیمان امیر شد.

سپس رفتن امیر به کرمانشاهان (قرمسین) برای جنگ با غناز پیش آمد و شیخ درخدمت او رفت.

سپس شکست خورده به همدان باز گشت، پس از آن از او خواستند که وزارت را بپذیرد و وی پذیرفت. سپس لشکریان برو پریشان شدند و از وی می‌خواستند که به کارشان برسد، پس گِرد خانه‌اش را فرا گرفتند و او را به زندان بردند و اسبابش را تاراج کردند و هر چه داشت گرفتند و از امیر خواستند که وی را بکشد، وی امتناع کرد و به این بسنده کرد که از کار بازش بدارد تا آنها خشنود شوند.

پس در خانهٔ شیخ ابوسعد دخدوک چهل روز پنهان بود. سپس قولنج امیر شمس الدوله بازگشت و شیخ را خواست و او به نزد وی رفت و امیر از

وی بسیار پوزش خواست و وی به معالجت پرداخت و هم چنان در نزد وی گرامی و پسندیده بود و بار دیگر وزارت را به وی داد.

سپس من از او شرح کتاب‌های ارسطوطالیس را خواستم، گفت که درین زمان فراغت این کار را ندارد و لیکن اگر خشنود شوی کتابی گِرد می‌آورم که هر چه ازین دانش‌ها درنزد من درست است بی آنکه با مخالفان مناظره کنم و به ردّ آنها بپردازم در آن خواهم آورد، و وی این کار را کرد و من بدان خشنود شدم.

پس به کتاب طبیعیات کتابی که آن را کتاب *الشفاء* نامید آغاز کرد و نیز کتاب اول *قانون* به نوبت خود می‌خواند، و چون فارغ می‌آمدیم مغنّیان به اختلاف طبقات می‌آمدند و مجلس را بساز زدن آماده می‌کردند و ما بدان مشغول می‌شدیم، و تدریس در شب بود زیرا در روز فراغت نداشت و در خدمت امیر بود، و ما بدین گونه مدتی را گذراندیم.

پس شمس الدوله متوجه طارم شد برای جنگ با امیر آنجا، و دو باره قولنج نزدیک آنجا او را گرفت و کار برو سخت شد، و بیماری‌های دیگر بر آن فزونی گرفت که از ناپرهیزی و از ناشنیدن سخن شیخ فراهم شده بود. لشکریان از مرگ او هراسان بودند و او را با کجاوه به همدان باز گردانیدند و در راه در کجاوه درگذشت.

سپس با پسر شمس الدوله بیعت کردند، و وی وزارت را به شیخ داد اما او نپذیرفت و نهانی به علاءالدوله نامه می‌نوشت و می‌خواست که وی را خدمت

کند و نزد وی رود و خود را بدو بپیوندد و در سرای ابوغالب عطار پنهان بود و من از وی درخواستم که کتاب *الشفاء* را به پایان رساند و ابوغالب را خواست و ازو کاغذ و دوات طلب کرد و وی آورد و شیخ نزدیک بیست جزء بر کاغذ هشت یک به خط خود رؤوس مسایل را نوشت، و دو روز درین کار بود تا آنکه همه رؤوس مسایل را نوشت و کتابی نزد او نبود و اصلی نبود که بدان رجوع کند، بلکه از بر و از آنچه در دل داشت نوشت. سپس شیخ این جزءها را به دست گرفت و کاغذ برداشت و بر هر مسأله می‌نگریست و شرح آن را می‌نوشت و هر روز پنجاه ورقه می‌نوشت تا این‌که همه طبیعیات و الهیات را پرداخت بجز دو کتاب حیوان و نبات، و از منطق آغاز کرد و یک جزء از آن نوشت.

سپس تاج الملک وی را به نامه نویسی با علاءالدوله بدنام کرد، و وی پنهان شد و در پی او بر آمد و برخی از دشمنانش وی را برو راهنمایی کردند و او را گرفتند و به دژی فرستادند که آن را فردجان می‌گویند و در آنجا قصیده‌ای سرود که این از آن است(وافر):

دخولی بالیقین کما تراه	و کل الشک فی امر الخروج

و چهار ماه در آنجا ماند. سپس علاءالدوله آهنگ همدان کرد و آنجا را گرفت و تاج‌الملک شکست خورد و از کنار آن دژ گذشت و رفت. سپس علاءالدوله از همدان بازگشت و تاج‌الملک و پسر شمس‌الدوله دوباره به همدان آمدند و شیخ را با خود به همدان بردند و در سرای علوی فرود آمد و

در آنجا به گرد آوردن منطق از کتاب *الشفا* پرداخت، و در آن دژ کتاب *الهدایات* و رسالهٔ *حی بن یقظان* و کتاب *القولنج* را گرد آورد، اما *ادویةالقلبیة*، آن را در آغاز ورود خود به همدان گرد آورد، و برین روزگاری بگذشت، و درین میان تاج‌الملک وی را وعده‌های نیکو داد.

سپس شیخ را آگاه کردند که آهنگ اصفهان کند و وی ناشناس بیرون رفت، من و برادرش و دو غلام با او بودیم با جامهٔ صوفیان تا اینکه به طبران بر دروازهٔ اصفهان رسیدیم، پس از آنکه در راه سختی‌های بسیار کشیدیم و دوستان شیخ و ندیمان امیر علاءالدوله و خواص وی به پیشباز ما آمدند و برای او جامه و مَرکب‌های خاص آوردند و در محلی فرود آمد که آنرا کونکنبد می‌گفتند در سرای عبدالله بن بابی، و در آنجا از آلات فروش آنچه در خور بود آماده بود، و وی به مجلس علاءالدوله رفت، و در مجلس وی اکرام و اعزاز فراوان یافت آن چنان که شایستهٔ او بود.

سپس امیر علاءالدوله در شب‌های آدینه مجلس مناظره در برابر وی و حضور دانشمندان دیگر بر اختلاف طبقاتشان فراهم کرد و شیخ در میانشان چنان بود که کسی در دانش در برابر او تاب نمی‌آورد. در اصفهان به اتمام کتاب *الشفاء* پرداخت و از منطق و مجسطی فارغ شد و اوقلیدس وارثماطیق و موسیقی را خلاصه کرد، و در هر کتاب از ریاضیات که می‌دید بدان بیشتر نیازمندند چیزی افزود.

اما در مجسطی ده شکل در اختلاف مَنظر آورد، و در آخر مجسطی در علم

هیئت نیز چیزهایی آورد که پیش از او نبود، و در اوقلیدس شبهه‌ها آورد، و در ارثماطیقی خواص نیکو، و در موسیقی مسایلی که پیشینیان از آن غافل مانده بودند، و کتاب معروف به *شفا* را به پایان رساند بجز دو کتاب نبات و حیوان را، و آنها را در سالی که علاءالدوله آهنگ شاپور خواست کرد در راه به پایان برساند و نیز کتاب *النجاة* را در راه به پایان رسانید.

و به علاءالدوله اختصاصی بهم زد و از ندیمان او شد، تا آنکه علاءالدوله آهنگ همدان کرد و شیخ به همراهی او بیرون رفت و شبی در برابر علاءالدوله سخن از خللی رفت که در تقویم‌های معمول بنابر ارصاد قدیم بود و امیر شیخ را فرمان داد که این ستارگان را رصد کند و هرچه مال در خور این کار بود به او داد و شیخ بدان کار آغاز کرد، و مرا گماشت که آلات این کار را آماده کنم و سازندگان را استخدام کنم تا آنکه بسیاری از آن مسایل آشکار شد، اما به واسطهٔ بسیاری سفرها و عوایق کار رصد خلل یافت.

شیخ در اصفهان کتاب *العلائی* را گرد آورد. و از شگفتی‌های کار شیخ این بود که من بیست و پنج سال همراه وی و در خدمت او بودم و هرگز ندیدم که چون بر کتاب تازه‌ای می‌نگرد بر سراسر آن بنگرد، بلکه بر جاهای دشوار آن و مسایل مشکل آن می‌نگریست تا ببیند گرد آورندهٔ آن در آن چه گفته است، و بدین گونه اندازهٔ آن در دانش و پایهٔ آن در فهم بر وی روشن می‌شد.

روزی شیخ در برابر امیر نشسته بود و ابومنصور جبایی حاضر بود و در لغت مسئله‌ای پیش آمد. شیخ آنچه از آن دربرداشت گفت. ابومنصور رو به او

کرد و گفت تو فیلسوف و حکیمی، اما از لغت چیزی نخوانده‌ای که سخن تو را پسندیده کنند. شیخ از این سخن روی تُرش کرد و سه سال در خواندن کتابِ لغت کوشید و کتاب *تهذیب اللغة* را که گرد آوردهٔ ابومنصور ازهری است از خراسان خواست بدو هدیه کنند، و شیخ در لغت بدان پایه رسیده که کمتر برای کسی پیش می‌آید، و سه قصیده سرود و در آنها الفاظ شگرف از لغت آورد، و سه کتاب نوشت یکی به روش ابن‌العمید و دیگری به روش صابی و دیگری به روش صاحب[1]، و فرمان داد که آنها را جلد کنند و جلدها را کهنه کنند. سپس با امیر سازش کرد و این مجلدها را به ابومنصور جبایی نمود و گفت که این مجلدها را در بیابان هنگام شکار یافتیم و واجب است که بر آنها بنگری و بگویی در آن چیست. پس ابومنصور در آنها نگریست و در آن دشواری بسیار یافت. شیخ او را گفت آنچه از این کتاب نمی‌دانی در فلان جا از کتاب‌های لغت آنرا یاد کرده‌اند و بسیاری از کتاب‌های معروف در لغت را برای او یاد کرد که شیخ این الفاظ را از آنها از بر کرده بود و ابومنصور سربسته چیزی از لغت می‌دانست و در این کار ثقه نبود. ابومنصور دانست که این رسایل گردآوردهٔ شیخ است و این که امروز برای او آورده بود به واسطهٔ آن است که آن روز در پیش روی وی گفته است. پس شرمگین شد و از او پوزش خواست. سپس شیخ کتابی در لغت گرد آورد و آن را *لسان‌العرب* نامید و در لغت مانند آن گرد نیاورده‌اند، و آن کتاب پاکنویس نشد تا اینکه

۱. مراد صاحب‌بن عباد است.

وی درگذشت و پیش‌نویس آن ماند که کسی از ترتیب آن سر در نیاورد.

شیخ را آزمون‌های بسیار در معالجاتی که کرده بود فراهم شده بود، و عزم کرد که آنها را در کتاب *القانون* گرد آورد و آنها را در چند جزوه نوشت، و پیش از آنکه کتاب *القانون* به پایان برسد تباه شد.

درین میان روزی وی را درد سر درگرفت و پنداشت که ماده می‌خواهد بر حجاب سرش فرود آید، و از آماسی که از آن فراهم خواهد شد در زینهار نخواهد بود، فرمان داد برف بسیار آوردند و کوبید و در پارچه‌ای پیچید و بر سر خود نهاد و این کار را چندان کرد تا آنجا نیرو گرفت واز پذیرفتن آن ماده سر باز زد، و وی درمان یافت.

دیگر آنکه زنی مسلول در خوارزم بود و او را فرمود به جز گل انگبین شکری داروی دیگر نخورد، تا اینکه در چند روز به اندازهٔ صد من بخورد و آن زن درمان یافت.

شیخ در گرگان *مختصرالاصغر* را در منطق گرد آورد، و همان است که بعد از آن در آغاز کتاب *النجاة* جا داده است و نسختی از آن به شیراز رفت و گروهی از مردانِ دانش بر آن نگریستند، و در برخی مسایل آن شبهه کردند و آنها را بر حزبی نوشتند، و قاضی شیراز ازین گروه بود و آن جزء را نزد ابوالقاسم کرمانی همنشین ابراهیم بن بابا دیلمی فرستاد که در دانش مناظره دست داشت، و بر آن نامه‌ای به شیخ ابوالقاسم افزود و آنها را به دست قاصدی فرستاد و از او خواست به شیخ بنماید و از او پاسخ آنها را درخواهد.

چون شیخ ابوالقاسم نزدیک آفتاب‌زردی یک روز تابستان بر شیخ وارد شد و آن نامه و جزء را بدون نمود و وی نامه را خواند بدو پس داد و جزء را در دست گرفت و بدان می‌نگریست و مردم سخن می‌گفتند.

سپس ابوالقاسم بیرون رفت و شیخ مرا فرمان داد که کاغذ سفید بخواهم، و چند جزء از آن بُرید و پنج جزء تا کرد که هریک از آنها ده ورق بود، چهار یک فرعونی؛ و ما نماز شام را گزاردیم و شمع آوردند. فرمان داد نوشیدنی بیاورند، مرا و برادرش را نشاند و فرمان داد بیاشامیم و وی به پاسخ این مسایل آغاز کرد و تا نیمهٔ شب می‌نوشت و می‌نوشید، تا اینکه خواب مرا و برادرش را فرا گرفت و ما را فرمان داد برویم. نزدیک بامداد در را کوفتند و فرستادهٔ شیخ بود که مرا می‌خواست. نزد او رفتم و او بر سر جا نماز بود و آن پنج جزء در برابرش. گفت بردار و به شیخ ابوالقاسم کرمانی برسان، او را بگو در پاسخ آنها شتاب کردم که رکابدار دیر نکند. چون نزد وی بردم شگفتی بسیار کرد و پیک را روانه کرد و ایشان را از این کار آگاه کرد و این کار در میان مردم تاریخ شد.

در هنگامی که به رصد پرداخته بود افزارهایی کرده بود که پیش ازو کس نکرده بود، و دربارهٔ آنها رسالتی گرد آورده و من هشت سال به رصد سرگرم بودم و اندیشهٔ من اشکار کردن آن چیزی بود که بطلمیوس در قصهٔ خود دربارهٔ ارصاد آورده است و برخی از آنها بر من روشن شد.

و شیخ کتاب *الانصاف* را گرد آورد، و روزی که سلطان مسعود به

اصفهان رسید لشکر وی سرای شیخ را تاراج کرد و این کتاب در آن میان بود و کسی اثری از آن نیافت.

و شیخ را همهٔ نیروها قوی بود، و نیروی مجامعت از نیروی شهوانیش قوی‌تر و چیره‌تر بود، بیشتر به این کار می‌پرداخت و آن را در سرشت وی کارگر افتاد و شیخ به نیروی سرشت خود اعتماد داشت، تا اینکه در سالی که علاءالدوله با تاش فراش بر در کرخ جنگ می‌کرد کار به جایی رسید که شیخ را قولنج درگرفت و چون در درمان کردن شتاب داشت که مبادا شکستی برسد و نتواند آنرا رفع کند و نتواند با بیماری از آنجا برود در یک روز هشت بار حقنه کرد و برخی از روده‌های وی ریش شد، ذوسنطاریا گرفت و با این حال می‌بایست باعلاءالدوله برود و شتابان به ایذه(ایذج) رفتند و در آنجا صرعی در وی پیدا شد که دنبالهٔ بیماری قولنج است، و با این همه تدبیر خویشتن را می‌کرد و خود را حقنه می‌کرد که ذوسنطاریا بازماندهٔ قولنج را از میان ببرد، روزی فرمان داد دو دانگ تخم کرفس بگیرند و در آنچه بدان حقنه می‌کرد بریزند تا باد را برطرف کند، یک تن از پزشکان که به درمان کردن وی پرداخته بود پنج درهم تخم کرفس در آن ریخت، و من نمی‌دانم عمداً این کار را کرد یا اینکه خطا کرده بود زیرا که من با وی نبودم. آنگاه بر ذوسنطاریا از تندی این تخم کرفس افزود؛ و وی برای درمان کردن صرع مثرودیطوس می‌خورد و یک تن از غلامانش افیون بسیار در آن ریخت و وی خورد، و سبب آن این بود که غلامانش بر مال فراوانی از خزانه‌اش

خیانت کرده بودند و چون از پایان کار خود در زنهار نبودند آهنگ هلاک او کردند، و شیخ را هم چنان که بود به اصفهان بردند و به تدبیر کار خویش پرداخت و ناتوانیش آن چنان بود که نمی‌توانست برخیزد، و همچنان خود را درمان می‌کرد تا توانست راه برود و در مجلس علاءالدوله حاضر شد اما با این همه خودداری نمی‌کرد و در کار مجامعت زیاده‌روی کرد و شفای کامل نمی‌یافت و گاه گاه بیماری برمی‌گشت و بهتر می‌شد.

سپس علاءالدوله آهنگ همدان کرد و شیخ با او رفت و بیماری در راه برگشت تا اینکه به همدان رسید و دانست که نیروی وی از میان رفته و نمی‌تواند بیماری را چاره کند، در درمان کردن خود کوتاه آمد و می‌گفت مدبّری که در بدن من تدبیر می‌کرد از تدبیر فروماند، و دیگر درمان سودمند نیست و چند روز بدین حال ماند، و سپس نزد خدای خویشتن رفت. و عمر وی پنجاه و سه سال بود، و مرگ وی در ۴۲۸ ق. بود، و ولادتش در ۳۷۵ق».

گذری بر کتاب نجاة

شیخ‌الرئیس در مقدّمه *نجاة*، درخواست گروهی از دوستان را علت نگارش کتاب می‌داند. وی در همان جا طرح کلّی کتاب را در هفت بخش ترسیم می‌کند: منطق، طبیعیات، هندسه، حساب، هیئة(به جز بحث‌های متعلّق

به تقویم‌نگاری، زیج‌ها و...)، موسیقی والهی که در آن از پاره‌ای مباحث معاد، اخلاق و افعال سودمند جهت نجات از گمراهی‌ها، گفتگو می‌گردد.[1]

«بعد حمدالله، والثناء علیه، بما هو اهله؛ والصلاة علی رسوله، محمد و آله؛ فان طائفة من الاخوان الذین لهم حرص علی اقتباس المعارف الحکمیة، سألونی ان اجمع لهم کتاباً، یشتمل علی ما لابدّ من معرفته، لمن یؤثر ان یتمیّز عن العامة، و ینحاز الی الخاصة، و یکون له بالاصول الحکمیة احاطة، و سألونی ان ابدأ فیه بافادة الاصول، من علم المنطق؛ ثم اتلوها بمثلها من علم الطبیعیات؛ ثم اورد من علمی الهندسة والحساب، ما لابدّ منه فی معرفة القدر الذی أفیده من البراهین علی الریاضیات؛ فأورد بعده من علم الهیئة، ما یعرف به حال الحرکات و الاجرام، والابعاد المدارة فی الاطوال و العروض؛ دون الاصول التی یحتاج الیها فی التقاویم و ما یشتمل علیه الزیجات، مثل احوال المطالع والزوایا، و تقویم المسیر، بحسب تاریخ تاریخ، و غیر ذلک؛ و ان اختم الریاضیات بعلم الموسیقی؛ ثم اوردالعلم الالهی علی ابین وجه و اوجزه؛ فاذکر فیه حال المعاد، و حال الاخلاق، و الافعال النافعة فیه، لدرک *النجاة* من الغرق فی بحر الضلالات. فاسعفهتم، بذلک؛ و صنّفت الکتاب علی نحو ملتمسهم، مستعینا بالله، و متوکّلاً علیه».[2]

شیخ اگرچه سوادی نگارش بخش حکمت وسطی را در کتاب *نجاة* داشت

---

۱. بیهقی در *تاریخ الحکماء* / ۷۶ - ۷۷ گویا به نقل از جوزجانی حکایتی درپاسخ شیخ بر اشکالات وارد بر بخش منطق گزارش نموده، که پیش از این در نقل تکمله جوزجانی با اندکی تفاوت آمد.

۲. *النجاة* / ۳ - ٤

ولی موفق به انجام آن نشد، از این رو شاگرد خاص او ابوعبید جوزجانی بدین مهم همت گمارد، و خود در آغاز بخش ریاضی *نجاة* بدان تصریح نموده و گفته که بخش حکمت وسطیٰ *نجاة*، فراهم آمده از مختصر اصول هندسه اوقلیدس، مختصر مجسطی و رسالهٔ موسیقی است. و بخش ارثماطیقی (حساب) آن تلخیص خود وی از کتاب [*شفای*] شیخ می‌باشد:

«قال الشیخ أبوعبید عبدالواحد بن محمد الجوزجانی: انی کنت حین اتصالی بخدمة الشیخ الرئیس أبی علی حریصاً علی اقتناء تصانیفه و تحصیل کتبه و رسائله اذ کان من عادته أن یبذل ما یصنفه لملتمسه و لا یدخر منها نسخة لنفسه، و کان من تصانیفه کتاب *النجاة* بعد کتاب *الشفاء* و أورد فیه من المنطق والطبیعیات و الالهیات ما رأی أن یورده و لم یتفرّغ لایراد الریاضیات منه لعوائق عاقبته، فبقی الکتاب منبترا. و کان عندی له کتب مصنّفة فی الریاضیات لایقة به، منها کتابه فی أصول الهندسة مختصراً من کتاب أوقلیدس و ذکر فیه من الهندسة علی رأیه القدر الذی من عرفه و تحققه وجد السبیل الی معرفة کتاب المجسطی؛ و منها کتابه فی الارصاد الکلیة و معرفة ترکیب الافلاک کالمختصر من المجسطی، و منها کتابه فی عام الموسیقی. فرأیت أن أضیف هذه الرسائل الی هذا الکتاب لتتمّ مصنفاته کما أشار الیه فی صدره. و لمّا لم أجد له فی الارثماطیقی شیئاً شبیهاً بهذه الرسائل، رأیت أن أختصر من کتابه فی الارثماطیقی رسالة و أودعها ما یرشد الی معرفة علم الموسیقی و النسب المستعملة فیه و

أضیفها الیه. و اللّه تعالی هو المعین».[1]

و اما در باب نگارش بخش منطق و الهیات کتاب *نجاة* مرحوم استاد دکتر یحیی مهدوی گفته‌است:

«چنان که در رسالهٔ سرگذشت مندرج است شیخ *مختصرالاوسط* را منطق *نجاة* قرار داده است و ظاهراً قسمت مغالطات منطقِ *حکمة العروضیة* را به آن افزوده است، و نیز می‌توان گفت که طبیعیات و الهیات کتاب *نجاة*، طبیعیات والهیات *حکمة العروضیة* است که تکمیل شده باشد؛ بدین نحو که شیخ فصولی ار رسالهٔ «النفس علی طریق الدلیل و البرهان» را بجای قسمت نفس *حکمة العروضیة* قرار داده و از آن مقالهٔ ششم طبیعیات *نجاة* را در باب نفس ساخته است، و فصولی دیگر از همان رساله را به اواخر الهیات

---

۱. حاجي خليفة در *كشف الظنون* ج ۲/ ۱۹۲۹ گويد: «النجاة في مختصر الشفاء لابن سينا اوله وبعد حمدالله والثناء عليه الخ . شرحه محمد الحارثي السرخسي الذى ساح اكثر الاقاليم لطلب الحكمة كما ذكره الشهرزورى في *النزهة* . وتتمة *النجاة* للشيخ ابى عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجانى ذكر فيه انه كان في خدمة الشيخ حريصا على اقتناء تصانيفه إذ كان من عادته ان يبذل مصنفه لملتمسه ولا يدخر منه نسخة لنفسه وكان من تصانيفه الكبار في الحكمة بعد كتاب الشفاء كتاب النجاة (في الحكمة) وانه اورد فيه من المنطق والطبيعيات والالهيات ما رأى ان يورده ولم يتفرغ لا يراد الرياضيات فيه لعوائق عاقبته وكان عنده من مصنفات الشيخ الرئيس كتاب في اصول الهندسة مختصرا من اقليدس ذكر فيه من الهندسة على رأيه القدر الذى من عرفه وتحققه وجد السبيل إلى معرفة المجسطى وكتاب في الارصاد الكلية والهيئة كالمختصر من المجسطى وكتاب مختصر في الموسيقى ورأى ان يضيف هذه الرسائل إلى هذا الكتاب ليتم مصنفاته كما اشار إليه في صدره ولما لم يجد له في الارثماطيقى شيئاً شبيها بها اختصر من كتابه في الارثماطيقى رسالة واودعها ما يرشد إلى معرفة الموسيقى واضاف إليه ».

حکمةالعروضیة اضافه کرده و از مجموع آنها الهیات نـجاة را تألیـف کـرده است.»[1]

این استاد فقید در پی مراجـعه بـه تـنها نسـخهٔ بسـیار نـاقص کـتاب *الحکمةالعروضیة* دریافته است که کتاب *نجاة* در واقع تکمیل شده همین اثـر است، وی گوید:

«از طبیعیات آنچه باقی است: پنج مقالهٔ اول طبیعیات *حکمةالعـروضیة* مانند طبیعیات کتاب *نجاة* است، جز اینکه از آن مختصرتر است، بدین معنی که بعضی از مباحث را ندارد و بعضی از مباحث آن کوتاه‌تر است از آنـچه در *نجاة* هست، والا بقیه عین طبیعیات *نجاة* است. اما کتاب نفس که در کـتاب *نجاة* مقاله‌ای مستقل و مفصّل است و مقالهٔ ششم است درین جا جز ابتدای آن به کلّی متفاوت از کتاب نفسِ *نجاة* و مختصرتر از آن و جزو مقالهٔ پنجم است؛ و علت این اختلاف را در همین‌جا خواهیم گفت.

از ورق ۵۰ پ تا ۷۸ که بحثِ راجع به نفس شروع می‌شود صرف نظر از اختلافات مذکورهٔ در فوق، مقالات عین پنج مقالهٔ اول طبیعیات *نجاة* است با سقط چند ورق از آخر مقالهٔ سوم و اول مقالهٔ چهارم. از آخر ورق ۷۸ تا آخر ۸۱ پ بحث راجع به نفس است و از آخر افتادگی دارد.

اما از الهیات آنچه باقی است بسیار جزئی است: از ورق ۲ تا آخر ۵ پ تقریباً عین قسمتی است از الهیات *نجاة* که بین صفحهٔ ۲۳۸ تا ۲۶۳ *نجاة* چاپی

---

۱. *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا* / ۲۶۶

[مصر] قرار داد با این اختلاف که در *حکمة العروضیة* بعضی از فصول کوتاه‌تر است و بعضی از مباحث بدون اینکه سقطی باشد مذکور نیست و شمارهٔ فصول بدون اینکه عنوان مبحثی ذکر شده باشد با حروف ابجد نموده شده است مثلا «فصل ج من آ» و «فصل د من آ» و غیره. ظاهراً مقصود از «آ» الهیات بوده است.

اما از اول ورق ۸۲ تا آخر ۸٤ که آخر نسخه و کتاب است ظاهراً قسمتی از آخرین بحث الهیات راجع به عقول و افلاک است و عبارةً متفاوت از *نجاة*....

ربط این نسخه‌ها و *حکمة العروضیة* با کتاب *نجاة* ـ در اینکه قسمت منطق این نسخه قسمتی است از منطق *حکمة العروضیة* شبهه‌ای نیست، زیرا در آخر کتاب «فوانیطیق فی الشعریات» چنین تصریح شده است:

«ولیکن هذا کفایة فی غرضنا من اختصار المنطق، و قد علمناها للشیخ الکریم أبی الحسن أحمد بن عبدالله العروضی أیده الله، لما التمس و علی الوجه الذی التمس؛ و الله المحمود و هو حسبنا.»

منطق *حکمة العروضیة* جز قسمتی از کتاب سوفسطیقی که عین قسمت مغالطات کتاب *نجاة* است(ص ١٤١ تا ١٧ از *نجاة* چاپی [مصر])، متفاوت از منطق کتاب *نجاة* و مفصل‌تر از آنست. چنانکه در زیرعنوان رسالة *الموجزة فی اصول المنطق* یادداشت کرده‌ایم به اتکاء قرینه‌ای که در آن‌جا ذکر خواهد شد می‌توان حدس زد که باب البرهان آنجا قسمتی از منطق *حکمة العروضیة*

است......

می‌توان گفت که طبیعیات و الهیات *نجاة*، طبیعیات والهیات *حکمة‌العروضیة* است که تکمیل شده باشد. بدین نحو که شیخ فصولی از رسالهٔ *النفس علی طریق الدلیل و البرهان* را به جای قسمتِ نفس طبیعیات *حکمة‌العروضیة* قرار داده و از آن مقالهٔ ششم طبیعیات *نجاة* را در باب نفس ساخته است(و همین است علت اختلاف بحث نفس این دو طبیعیات با هم)، و فصولی دیگری از همان رساله را به اواخر الهیات *حکمة‌العروضیة* اضافه کرده واز مجموع آنها الهیات *نجاة* را ساخته است(رجوع کنید به همین کتاب در زیر نام *نجاة* و *رسالة النفس علی طریق الدلیل و البرهان*).

بنابرین، آنچه در این نسخه هست قسمت‌هائی است از *حکمة العروضیة*. و شیخ از طبیعیات و الهیات حکمة‌العروضیه بعد از تکمیل، طبیعیات و الهیات *نجاة* را ساخته است چنانکه رساله‌ای دیگر از تصانیف خود را به نام *مختصرالاوسط* در منطق، منطق کتاب *نجاة* قرار داده است».[1]

گذری بر بخش‌های کتاب نجاة

بنابه آنچه گذشت، شیخ به تدوین سه بخش: منطق، طبیعی و الهی خود اقدام نموده و بنابر نسخه‌های کهن برجای مانده از این اثر، این نگاشته در یازده جزء به شرح زیر سامان یافته است:

جزء اول: مشتمل بر ٦١ فصل؛ دربر دارندهٔ مباحث تصور و تصدیق،

---

۱. پیشین / ۷۷ - ۷۹

ایساغوجی، قضایا، و قیاس‌ها.

جزء دوم: مشتمل بر ۵۰ فصل؛ دربردارندهٔ ضروب قیاس‌های اقترانی(با توجه به اقسام قضیه)، قیاس استثنایی و مرکب، اثبات اشکال، اقسام استدلال(استقراء، تمثیل، ضمیر، فراست و....) و بالاخره تحلیل قضایا جهت مقدمه برهان.

جزء سوم: مشتمل بر ۳۸ فصل؛ دربردارندهٔ مباحث برهان از صناعات خمس.

○ طبیعیات

بخش طبیعی *نجاة* مشتمل بر شش مقاله است که از جزء چهارم تا جزء هفتم کتاب است.[1]

مقاله اول: مشتمل بر یک مقدمه و دو فصل، در تبیین موضوع علم طبیعی، مبادی علم طبیعی و جوهریت اجسام

مقالهٔ دوم: مشتمل بر ۱۴ فصل، در بیان لواحق اجسام طبیعی(بحث حرکت، زمان، مکان و تناهی ابعاد و جهات)

مقالهٔ سوم: مشتمل بر ۸ فصل، در بیان امور طبیعی و غیرطبیعی اجسام.

مقالهٔ چهارم: مشتمل بر ٦ فصل، در بیان اجسام اولی

مقالهٔ پنجم: در بیان مرکبات

مقالهٔ ششم: مشتمل بر ١٦ فصل، در مباحث نفس

---

۱. اجزاء این بخش بر خلاف بخش منطق صرفاً جزوه‌های تفکیکی در نگارش کتاب محسوب می‌شود.

○ ریاضیات

جزء هفتم ریاضی، مشتمل بر یازده قسمت، در بیان اصول هندسه اقلیدس

○ حساب:

جزء هشتم

○ نجوم:

جزء نهم، مشتمل بر ۹ فصل

○ موسیقی:

جزء دهم، مشتمل بر ۷ فصل

○ الهیات:

جزء یازدهم: الهیات، مشتمل بر دو مقاله.[1]

مقاله اول: مشتمل بر یک مقدمه و ۲۳ فصل در مباحث موجود، ماده، صورت، ترتیب موجودت، علت و...

مقاله دوم: مشتمل بر ٤١ فصل: در مباحث مواد ثلاث، شناخت و اثبات واجب، معاد و.....

مقایسه نجاة با چند اثر دیگر از شیخ

مهم‌ترین اثر شیخ الرئیس کتاب دایرةالمعارفی *شفاء* است، کتاب *نجاة* به

---

۱. در نسخهٔ شرح اسفراینی سه مقاله است.

اشتباه در برخی از نگاشته‌ها به عنوان *مختصر شفاء* قلمداد شده است، که این نسبت صحیح به نظر نمی‌رسد؛ پیش از این استاد یحیی مهدوی بدین واقعیت چنین اشاره نموده‌اند:

«کتاب *نجاة* مانند کتاب *شفاء*، لکن به اختصار شامل منطق و طبیعیات و ریاضیات(هندسه، حساب، هیئت، موسیقی) و الهیات است، و شاید همین امر باعث شده باشد که کتاب *نجاة* را *مختصر* کتاب *شفاء* بخوانند و حال آنکه آن تصنیفی است مستقل و حتی قسمت‌هائی از آن جداگانه قبل از تصنیف کتاب *شفاء* ساخته شده بوده است و مقصود جوزجانی از این که شیخ کتاب *نجاة* را در راه شاپور خواست در خدمت علاءالدوله تصنیف کرده است همانا تاریخ تألیف و بهم آوردن اجزاء آن است.»[1]

واما در مقایسه منطق *نجاة* با شفا درخواهیم یافت که *نجاة* فاقد بحث مقولات و صناعات خمس بر خلاف *شفاء* است.

در بخش طبیعیات، *نجاة* فاقد مباحث آثار علویه، علل اکون کائنات، کتاب طبایع الحیوان و بیشتر مباحث سماء و عالم است. در مباحث *نجاة*[2] پاره‌ای از فصول *نجاة* بعینه دربر دارنده فصول *شفاء* است[3] و فاقد بسیاری از فصول آن در بخش الهی؛ *نجاة* فاقد نظم دقیق منطق *شفاء* است و فاقد بحث مقولات، امور عامه و لواحق وحدت می‌باشد اگرچه در بحث معاد و معاد

---

۱ - *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا* / ۲۲۵

۲ - مباحث نفس *نجاة* پاره‌ای در طبیعیات است و برخی در الهیات

۳. نیز بنگرید مقدمهٔ *احوال النفس* / ۱۰

بسیار شبیه یکدیگرند. بنابراین باید اذعان داشت که *نجاة* همانند سایر آثار شیخ اثر مستقلی است.

و اما در مقایسه کتاب *نجاة* با *اشارات و تنبیهات* باید اذعان داشت که ساختار طبیعی و الهی این دو کتاب کاملاً مغایرند همچنان که *اشارات* با *شفاء* نیز مغایر است؛ اگرچه ساختار مباحث منطق این سه کتاب از هم بیگانه نیست.

مقایسه *نجاة* با کتاب صغیرالحجم *عیون الحکمة* گویای توافق ساختاری و اختلاف گفتاری فراوان است، زیرا ایجاز رسالهٔ *عیون الحکمه* به حدّی است که توان هرگونه مقایسه فنی بین این دو کتاب را سلب می‌نماید.

دانش‌نامه علایی تنها اثر جامع فارسی شیخ نیز با ساختارِ بسیار دقیق آن، در بسیاری از موارد همخوان با کتاب *نجاة* است، توالی مباحث منطق آن شبیه *نجاة* بوده، بخش طبیعی *دانش‌نامه* از حیث تعدّد مباحث، با *شفاء* سازگارتر و از توالی مباحث *نجاة* بیگانه نیست واز حیث تعدّد مباحث نفس جامع‌تر از *نجاة* می‌باشد. در مباحث الهیات، توالی فصول *نجاة* و *دانش‌نامه* همخوان است با این فرق که اسلوب *دانش‌نامه* منسجم‌تر است و از سویی فاقد مباحث معاد و نبوت.

و اما در مقایسه کتاب *نجاة* با *مبدأ و معادِ*[1] شیخ، وضعیت به گونهٔ دیگری است. کتاب *مبدأ و معاد* از سه بخش تشکیل شده: اثبات واجب و صفات او،

---

۱. با عنایت به آنچه که خواهد آمد، کتاب مبدأ و معاد نیاز به چاپ تحقیقی مجدّدی در مقایسه با سایر آثار شیخ دارد.

ترتیب صدور موجودات از واجب؛ بقاء نفس انسانی و سعادت و شقاوت اخروی.

فصول بخش اول کتاب *مبدأ و معاد* با تغییر بسیار اندکی در واقع همان بیان کتاب *نجاة* است که در موارد گوناگون نیز توالی فصول آن محفوظ مانده است. در این جا به مقایسه عبارات متعدّدی از این دو کتاب می‌پردازیم:

□*مبدأ و معاد* / ۲۳:

«و لنُقدِّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ من ممكناتِ الوجود بعضُها علّةٌ لبعض فیالدور فهو أیضاً محالٌ. و یبیّن بمثل بیان المسألة الأُولىٰ، و یخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها یكون علّةً لوجودِ نفسِه و معلولاً لوجود نفسه، و حاصل الوجود عن شيءٍ إنّما یحصل بعد حصوله بالذات؛ و ما توقّف وجودُه على وجودِ ما لا یُوجدُ إلّا بعد وجوده، ـ البعدیّةَ الذاتیّةَ ـ فهو مُحالُ الوجودِ.»

○*نجاة* / ۵۶۹[1]:

«و لنقدم مقدمة أُخرى، فنقول: ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل فیالدور، فهو أیضا محال. و تبین بمثل بیان المسالة الاولى، و یخصها ان كل واحد منها یكون علة لوجود نفسه و معلولاً لوجود نفسه، و یكون حاصل الوجود عن شيء انما یحصل بعد حصوله بالذات. و ما توقّف وجوده على وجود ما لا یوجد الا بعد وجوده البعدیة الذاتیة، فهو محال الوجود.»

---

۱. ارجاعات مربوط به چاپ استاد دانش‌پژوه است.

□*مبدأ و معاد* / ۲۲:

«لا شكّ أنّ هنا وجوداً، و كلّ وجود فامّا واجب و امّا ممكن؛ فإن كـان واجباً فقد صحّ وجود الواجب و هو المطلوب؛ و إن كان ممكناً فـانّا نـبيّن أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود.»

○*نجاة* / ۵٦٧:

«لا شك أنّ هنا وجودا، و كل وجود فامّا واجب، و اما ممكن. فان كان واجبا، فقد صحّ وجود واجب. و هوالمطلوب. وان كان ممكناً، فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود.»

□*مبدأ و معاد* / ۲۹:

«و أمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّكُ يلزمها، فعلّتها حركةُ المحـرّك و أفعاله، و علّةُ عليّتها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلَّ قسر ينتهي إلى طبيعةٍ او إرادةٍ؛ و إن المحرّكُ لا يلازمها، بل كان التحريكُ على سبيلِ زجٍّ او دفع او فعل شيء ممّا يشبه هذا.»

○*نجاة* / ۵۸۲:

«و أما الحركة القسرية، فان كان المحرك يلازمها، فعلّتها حركة المحـرك و فعله. و علة علتها آخر الامر طبيعة أو ارادة، فانّ كلّ قسر ينتهي الى طبيعة او ارادة، و ان كان المحرك لا يلازمها، بل كان التحريك على سبيل زج أو دفع أو فعل آخر مما يشبه هذا.»

البته این مطلب قابل تذکّر است که در پاره‌ای از موارد، سیر عبارت در کتاب *مبدأ و معاد* همراه با ایجاد عنوان فصلی در عبارت است[1] که *نجاة* فاقد آن می‌باشد.

گذری بر فصول بخش الهیات کتاب نجاة

بخش الهیات کتاب *نجاة*، در بیان یک دوره از مباحث مابعدالطبیعه است؛ شیخ در آغازِ کتاب بسان الهیات *شفاء* به موضوع علم الهی می‌پردازد، و جهت این مدّعا که «وجود»، موضوع علم الهی است، به نفیِ این ادعا که واحد موضوع علم الهی باشد می‌رسد اگرچه در فصل اول، به لحاظ تساوق واحد و موجود، این صلاحیت را به کلّی از «واحد» نفی نمی‌نماید.

در پی این گفتار بالتبع بحث به «عوارض ذاتیه» که در حدّ موضوع علم است، معطوف می‌گردد.

سپس شیخ به اقسام موجود، و اقسام واحد و کثیر می‌پردازد که در دنبال بحثِ از اقسام موجود سخن به جوهر و عرض و مآلاً به تقسیم جوهر می‌رسد؛ در این جا، شیخ به طور مفصل از اثبات ماده و صورت و کیفیت تعامل بین آن دو سخن می‌گوید؛ و جهت تکمیل بحث گذری بر اقسام عَرَض می‌نماید.

پس از این، وی در فصل دوازدهم به بعد، گفتار خود را به مباحث علت معطوف می‌سازد و به ناگاه رشتهٔ سخن تا آخر مقاله اول به مباحث قوه، نفی

1. از باب نمونه بنگرید: *مبدأ و معاد* / ۲۲، عنوان فصل ۱۶

جزء لایتجزی، حدوث و قدم، تقدم و تأخر و غیره کشیده می‌شود؛ و دقیقاً در همین بخش یک ناسازگاری ترتیبی در منطقِ مباحث دیده می‌شود، چه تمام این مباحث به وجهی می‌تواند مقدّم بر بحث علت طرح شود، اگرچه در رشتۀ استطرادی سخن، بیان می‌تواند به هرجا سوق یابد!

سخن شیخ در مقاله دوم، دقیقاً از یک ترتیب منطق تبعیت می‌کند؛ وی به طور کلی این بحث را در سه بخش سامان می‌دهد.

۱ ـ اثبات واجب الوجود؛ وی پیش از ورودِ به اثبات آن، به جایگاه تعریف آن و به اصطلاح بحث «ما شارحه» و «ما حقیقیه» می‌پردازد، که در طی آن از صفات واجب یعنی بحث «هل مرکبه» گفتگو می‌کند.

در همین نقطه نیز دوباره تخلّلی در کلام وی به چشم می‌خود، زیرا او دوباره در فصل دوازدهم بحث را به اثبات واجب سوق می‌دهد، حال آن که پیش از آن، توحید واجب، بساطت، خیریت و حقّیت وی مورد گفتگو بوده است. و شاید از همین جهت باشد که در شرح اسفراینی، عنوان مقاله سوم برای این بخش اتخاذ شده است، چه با تقسیم بحث، گویی به امعانِ نظر در مباحث سابق پرداخته می‌شود نه به توالیِ منطق با آن.

شیخ پس از بازگشت به بحث اثبات واجب، به جهت نیازِ بحث، از ابطال دور و تسلسل، سخن می‌راند و دوباره به صفات واجب باز می‌گردد و به طور مفصل از کیفیت تعقّل و علم واجب الوجود گفتگو می‌نماید و به طور موجز به سایر صفات می‌پردازد.

۲ـ کیفیت صدور اشیاء از واجب الوجود[1]، وی در این بحث با اشارتی به قاعدهٔ الواحد در صددِ نفی اولیت، چگونگی تخصّص ایجاد به وقت، چگونگی ربط حادث به قدیم یا متغیر به ثابت، و بالاخره به بیان سلسلهٔ عقول و نفوس و تکوّن عنصریات همّت می‌گمارد.

در پی بحث از عالم عنصریات، سیر کلام وی به بحث «شر» و چگونگیِ ورود آن در قضاء الیه معطوف می‌شود که در همین‌جا وی نظریهٔ ابداعی[2] خود را در ذاتی بودن شرّ در نظام عالَم ابراز می‌دارد؛ بنا به تفسیر وی شرّ از لوازم ایجاد و سلسلهٔ موجودات است، زیرا با قبول سلسلهٔ موجودات در نظام علّی، سرانجام هر موجودی فاقد مرتبه‌ای از کمال است، و این به منزلهٔ ظهور شرّ در آن موجود است؛ پس شرِّ اعتبار شده به حسب یک موجود می‌باشد نه نسبت به کلّ سلسله؛ بنابراین شرّ، نسبی بوده و حقیقی نیست.

۳ـ بحث معاد و نبوت؛ آغاز سخن وی درین بخش با تحلیل بحث سعادت و شقاوت شروع می‌گردد و سپس با تبیین اصول پنج‌گانه‌ای به بحث اثبات معاد به طور مطلق می‌رسد؛ در این جا وی به چگونگی احوال نفوس مختلف بشری و مراتب گوناگون آن در معاد یا سرای پس از مرگ اشاره می‌کند.

در پایان این بخش گفتار وی صبغه‌ای کلامی می‌یابد و او از مباحث اثبات نبوّت، و ارزش شریعت و کمالِ آن سخن می‌گوید. آموزهٔ همین فصول بعداً مورد توجه حکمایی چون خیام، خواجه نصیرالدین طوسی و حتی

---

۱. فصل ۱۰ از مقالهٔ سوم شرح اسفراینی

۲ - برخی بر این باورند که نظریه وی تقریری از نظریه رواقیون است.

صدرالمتألهین قرار گرفت.

شروح و ترجمه‌های نجاة[1]

به گزارش استاد فقید محمد تقی دانش‌پژوه، بر کتاب *نجاة* چهار شرح و حاشیه بر جای مانده است:

۱ ـ شرح امام ابوبکر، ابوعلی سرخسی(متوفی ٥٤٥ ق، *کشف الظنون* ج ۱۹۲۹/۲)

۲ ـ فرید خراسان، علی بن زید بیهق.

۳ ـ فخرالدین اسفراینی نیشابوری[2](اثر حاضر)

٤ ـ تعلیقه میرزا حسین حسینی همدانی، نگاشته ۱۰۰۷ ق.[3]

---

۱. کتاب *نجاة* تاکنون به طور مکرّر چاپ شده است. اولین چاپ آن به همراه *قانون* در سال ۱۵۹۳ م در رم است(تصویری از این نسخه بر روی جلد مجلّه میراث شهاب ش ۳۲ آمده) و سپس در ایران ۱۲۷٤ ق و قاهره ۱۳۳۱ ق چاپ گردیده. این کتاب توسّط استادان فضل الرحمن، قاهره ۱۹۵۲ م؛ ماجد فخری، بیروت ۱٤۰۵ ق، عبدالرحمن عمیره، بیروت ۱٤۱۲ ق و استاد محمد تقی دانش‌پژوه ۱۳٦٤ ش تصحیح شده است.

۲. به اشتباه در پاره‌ای از جای‌ها به جهت خلط نام وی با امام فخر رازی، شرح وی به رازی نسبت داده شده است.و در پاره‌ای از جای‌ها در باره مؤلف آن تناقض گویی شده، مثلاً در مقدّمه کتاب *منطق الملخّص* صفحه ۳۱ س ۲ شرح از رازی دانسته شده و در س ۹ از آن اسفراینی !!

۳. بنگرید: مقدمه *نجاة* / ۹۷ ـ ۹۸. در باره وی نیز در *موسوعة مؤلفي الامامية* ج ۱ / ۱۹۹ چنین آمده است:«السید إبراهیم بن حسین الحسینی الهمدانی (ح ۱۰۲۵ / ۱۰۲٦ ق) عالم عارف وحکیم لقب بظهیر الدین ولد فی همدان . قرأ علی المیرزا مخدوم الإصفهانی والأمیر فخر الدین السماکی فی دار السلطنة بقزوین . أخذ الحدیث عن الشیخ بهاء الدین العاملی ونال منه إجازة فی الروایة ، کما منح إجازة للمولی محمد تقی المجلسی . ورث منصب القضاء من أبیه فی همدان ، ولم یتصد له . /

←

۵ ـ مرتضی مطهری (در ذیل جلد سوم *مقالات فلسفی* پنج فصل آن شرح شده است)

کتاب *نجاة* به گزارش مرحوم استاد مهدوی دارای ترجمه‌های فرانسوی (بخش منطق)، سریانی، عبری، لاتینی (بخش الهیات) و آلمانی (موسیقی) است.[۱]

از این کتاب دو ترجمه فارسی بر جای مانده است:[۲]

۱ ـ ترجمه و شرح مرحوم استاد جعفر زاهدی[۳]، دربردارندهٔ سه بخش منطق، طبیعی و الهی.

۲ ـ ترجمه استاد یحیی یثربی، دربردارندهٔ بخش الهی[۴].

و اما آنچه بیش از یک ترجمه این اثر نیاز دارد، بیانِ محتوا و تقریر مطالب آن است.

اسفراینی و شرح کتاب نجاة

محمدبن علی بن ابی نصر اسفراینی نیشابوری مشهور به فخرالدین

→ صفحة ۲۰۰ / الآثار : ۱ ـ *الأنموذجية الإبراهيمية* (عربی / فلسفة) *تعليقات على الشفاء و النجاة* لابن سينا . فرغ منها سنة (۱۰۰۷ ق)».

۱. *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا* / ۲۴۰

۲. بخش‌هایی از این کتاب به صورت پایان‌نامه ترجمه و بررسی شده است ← *کتاب‌شناس علوم عقلی*، ذیل ابن سینا

۳. در ملاقات حضوری نگارنده با ایشان، فرمودند: این اثر را آماده چاپ نیز نموده‌ام.

۴. استاد یثربی در چاپ دوم ترجمهٔ خود، ویراستی از متن الهیات *نجاة* بر اساس چاپ صبری کردی عرضه کرده‌اند که در پاره‌ای از موارد نسخهٔ منقول با ترجمهٔ ایشان همخوان نیست.

نیشابوری از حکما و دانشمندان اواخر سدهٔ ششم و اوایل سده هفتم است که جز اشاره‌های اندک و گذرایی در تراجم، ذکری از او به میان نیست.

حاجي خليفة در ذیل شرح *فصول ایلاقی* گوید: «ومن شروح الا يلاقية شرح بقال اقول في مجلد لمحمد بن على النيسابوري المشهور بفخر الدين الاسفرايني فرغ من تأليفه في شهر رجب سنة ٧٥٠ خمسين وسبع‌مائة».[١]

و إسماعيل پاشا بغدادي به تبعیت از وی آورده است: « فخر الدين الاسفرائني محمد بن على النيسابوري الشهير بفخر الدين الاسفرايني المتوفى في حدود سنة ٧٦٠ ستين وسبع مائة . صنف شرح الفصول الايلاقية في الطب». [٢]

و امّا با مراجعه به شرح اسفراینی مطالب ذیل قابل بازشناسی است:

در ذیل اولین تفسیرِ بخشِ منطق شرح اسفراینی چنین رقم خورده: «قال الامام الأجل الكامل الفاضل، فخرالملة و الدين، قطب الاسلام والمسلمين، بقية المحققين، محمد بن على بن ابى‌نصر الاسفراينى ثم النيسابورى ادام اللّٰه فضائله».

و در پایان بخشِ طبیعیات نسخهٔ «ف» شرح *نجاة* آمده است: «قد تمّت الطبيعيات فى شرح *النجاة* للامام الكامل فخرالملة والدين النيشابورى».

و نیز در پایان بخش الٰهیات همین نسخه رقم خورده: «شرح هذا الامام الفاضل الكامل الباذل فخرالملة والدين النيشابورى»

و در پایان بخش منطق نسخهٔ «ف» آمده: «و هذا كتابٌ نفيس، صنّفه بعضُ تلامذة الامام التمام فخرالحق الرازى، و هو الامام الكامل الفاضل

١ . *كشف الظنون* ج ٢ / ١٢٦٧
٢ . *هدية العارفين* ج ٢/ ١٦١

فخرالملة الدين النيشابوري»

حال با توجه به نصوص فوق باید وی از صاحب منصبان علمی در عصر خود و از شاگردان امام فخر رازی(۵۴۳ ـ ۶۰۶ ق) باشد؛که این مطلب با تاریخ عرضه شده حاج خلیفه مغایر است، و در این مقام باید چنین تصور نمود که نسخهٔ مورد ارجاع وی مورخ ۷۵۰ ق. است، نه آن که مؤلف در این تاریخ شرح رانگاشته باشد.

مطلب فوق از نظر علّامه متتبع شیخ آقابزرگ طهرانی پوشیده نبوده و در حالی که او را شیعه دانسته در ذیل معرفی شرح *نجاة* فرموده است: « شرح *النجاة* أيضاً ، للشيخ فخر الدين قطب الاسلام والمسلمين محمد بن علي بن أبي نصر الاسفرائني النيسابوري ، أوله : سبحان من لا يعرف حق معرفته إلا بالعجز عن معرفته . . . ،إلى قوله: والصلاة على المصطفين من عباده محمد وآله . . . ، ويظهر منه أن الشارح قرأ على الفخر الرازي ولكن الظاهر من الخطبة تشيعه ، كما لايخفى. وهو شرح حامل للمتن ، أورد فيه خطبة النجاة بتمامها عنوان المتن : قال وعنوان الشرح : التفسير ، رأيت النسخة في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري رحمه الله بالنجف الاشرف . والاسفرائني المشهور : ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ، وأبو حامد أحمد بن أبي طاهر كانا شافعيين ومقدمين على هذا الشارح».[1]

---

۱. *الذريعة* ج ۱۴/ ۱۰۰ ش ۱۹۰۰

آثار

افزون بر شرحِ کتاب *نجاة* دو اثر دیگر برای وی برشمرده شده:

۱ ـ المیامر فی الطب(کتابخانه ملک، ش ۴۷۸۷ ج ۱ / ۵۵۷ چاپ دوم، شکسته نستعلیق سده سیزدهم، در ۱۷۸ برگ، ۲۷ سطر).[۱]

۲ ـ شرح فصول ایلاق[۲]. متن این کتاب برگزیده‌ای از کتاب قانون نگاشته شرف الدین محمد ایلاق[۳]، شاگرد ابن سینا است .

گذری بر شرح کتاب نجاة

در دیباجه کتاب آمده است: «فقد التمس مني واحدٌ من خلّص إخواني ان أملي عليه شرح کتاب *النجاة* للشیخ الرئیس ـ قدس اللّه روحه ـ فاحجمت عن مطلوبه لمعرفتي بقصور نفسي عن بلوغه، فلم یزد ایّای عنه الاّ الحاحاً، فاجبت

۱ . نیز بنگرید: *معجم المؤلفین* ج ۱۱/ ۶۸

۲ . محقق خبیر شیخ آقا بزرگ الطهرانی شروح متعددی را بر این کتاب گزارش نموده است : *الذریعة* ج ۲/ ۳۱۹ و ۵۰۹، ج ۳ /۱۱۰، ج ۱۶/ ۲۳۸، ج۲۰/ ۲۰۳: (*الایعاقي في شرح الایلاقي، البسط الوافي في شرح المختصر الایلاقي، الامالي العراقیة في شرح فصول الایلاقیة*)

۳ . خیرالدین الزرکلی در *الأعلام* ج ۷ / ۱۴۹ در باره وی گوید: «الایلاقی (۵۳۶ ق . ـ ۱۱۴۱ م) محمد بن یوسف الایلاقي ، أبو عبد الله ، شرف الزمان : حکیم ، من الاطباء . من تلامیذ ابن سینا وعمر الخیام . أصله من إیلاق بنواحی نیسابور . أقام بباخرز ثم ببلخ ، وقتل بمعرکة فی بقطوان ، من قری سمرقند . له تصانیف ، منها : *اللواحق* و *أعداد الوفق* و *الحیوان* و *الفصول الایلاقیة* فی شستربتی (۴۸۰۸) طب ، و (الاسباب والعلامات ـ خ) فی مکتبة الاسکندریة » .

حاجی خلیفة در *کشف الظنون* ج ۲/ ۱۲۶۶ گوید : «*الفصول الایلاقیة* فی کلیات الطب لشرف الدین السید محمد بن یوسف الایلاقی تلمیذ ابن سینا المتوفی سنة . . انتقاها من الکتاب الاول من *القانون*فاجاد . ولها شروح منها بشرح الحکیم محمود بن علی بن محمود الخمصی (الحمصی) المعروف بتاج الرازی».

نیز بنگرید: *هدیة العارفین* ج ۷۱/۲ و *معجم المؤلفین* ج ۲۱/ ۱۲۳ (*عیون الانباء* ج ۲ / ۲۰).

ملتمسه و اسعفت بمراده مستوفقاً من اللّه و مستعيناً به على اتمام هذا المطلوب الرفيع و رتّبته على ثلاثة اقسام كما رتّبه صاحب الكتاب».

بنا به گفته فوق أولاً کتاب حاضر املای اسفراینی است و ثانیاً وی بـه شرح بخش الحاقی حکمت وسطی نپرداخته.

چنانچه در سطورِ پیشین گذشت، کاتب در ذیـل اولین فـقرهٔ تـفسیر از مؤلف نام می‌برد، و مکرراً در ذیل تفسیر عبارات *نجاة* از جمله دعایی «قال ایده اللّه» استفاده می‌کند، لذا، این شرح، تدوینِ یکی از شاگردان اسفراینی است نه خود او؛ افزون بر این که وی در ذیل یکی از تفسیرها گوید: «و المتن قد تأخّر بطريق السهو عنه»[1] که این جمله نشان دهنده ایـن است کـه شرح حاضر نگاشته‌های مفصلی از اسفراینی بوده و شاگرد وی تنظیم کرده است، بنابراین اثر حاضر صرفاً جنبهٔ املایی نداشته است.

با توجه به آنچه در نسخه‌شناسی این شرح خواهد آمد، متنِ *نجاة* مندرج در این شرح بسیار مشوّش بوده و نسخه‌ها به هیچ وجه باهم، همخوان نیست، افزون بر ان که شرحِ بند بند عبارت که مندرج در ذیل تفسیر است با خود متن منقول نیز مطابق نمی‌باشد.

از این رو، عدمِ نگارش این اثر توسط اسفراینی به خصوص با توجه به ضعف‌های ادبی و لغزش‌های عبارتی در سراسر شرح، قوّت می‌گیرد.

و اما در مجموع، شرح حاضر که گویی خـود وام گـرفته از تـعلیات و

---

۱. *شرح کتاب النجاة* / ۵۲۸

نگاشته‌های امام فخر رازی است، در حلّ عبارت‌های دشوار *نجاة* کارگشا و کارآمد است، اسفراینی درین شرح عمدةً پس از نقل کلام شیخ به تفسیر محتوایی گفتار شیخ می‌پردازد و سپس وارد عبارت شیخ گردیده و فقط بخش‌های دشوار آن را با استفاده از واژه «قوله» شرح می‌دهد: حال با توجه به مجموع تفسیرهای[1] وی از عبارات شیخ مطالب زیر به چشم می‌خورد:

□ انتقادهای شارح بر شیخ

○ عدم صحت احالهٔ شیخ به منطق *نجاة*، چه در *نجاة* گفتگویی از آن نشده است.

«المذکور منها في منطق هذا الکتاب لیس کذلک، لأنّه لم یذکر شیئاً یسیراً منه.» / ٦٤

○ نقد کثرت حاصل در صادر اول به آن که نظریهٔ فلاسفه مشاء، بیانی بدون برهان است.

«و اعلم أنّه دعوی بریئة عن البرهان.» / ٤١٩

○ نقد کلام شیخ در تقریر بحث، همچو بحث وقوع حرکت جهت حصول کمال.

«و اعلم أنّ هذا الکلام غیر تامّ.» / ٣٥٩

○ نقد عبارت شیخ نظر به محتوا

---

١. مراد تفسیر بخش الهیات است نه تمام شرح

«و اعلم أنّ هذا الكلام فيه اختلال.» / ١١

«و بالجملة فليطلب شرح هذا الكلام من غيري.» / ١٢

○ حكم بر تناقض‌گويى در كلام شيخ، همچو حكم به صفت بودن وجود براى واجب الوجود و اقرار وى بر آن كه وجودِ واجب غير عارض بر ماهيت است.

«و هذا يناقض مذهبه في أنّ وجود الواجب لذاته غير عارض لماهيته.» / ٢٩٨

○ اشكال بر شيخ در عدم تصحيح علم واجب به جزئيات.

«لمّا أثبت أنّ الواجب لذاته لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيّرة فاسدة، و إنّما يعلمها على وجه كلّي لا يعزب عن علمه شيء جزئي ـ و هذا مشكل ـ.» / ٢٨٩

○ تلخيص برهان شيخ و حكم به زياده‌گويى شيخ در تقرير برهان.

«و اعلم أنّ هذاالبرهان يتمّ بدون هذا التطويل.» / ٢١٢

○ اشكال بر شيخ در يكى از تقسيم‌هاى وجود.

«هذا التقسيم غير مستقيم؛ لأنّ الممكن لا يتردّد بين أن يصحّ وجوده و أن لا يصحّ وجوده.» / ١٧٣

○ نقد كلام شيخ در بيان اقسام تقدم

«و اعلم انّه لم يوجد دليل قاطع على انحصار التقدّم في هذه الأقسام، والبحث و الاستقراء أرشد الى هذه الأقسام.» / ١٤٢

○ طرح غير دقيق بحث از نظر جايگاه منطقى، همچو تقدّم بحث تقسيم قوه قبل از تعريف آن.

«الأولى أن يؤخّر هذا الكلام إلى ما بعد تحديد القوّة.» / ١٠٠

○ نقد شيخ در ايراد بحث خطابى در خسّت و شرافت علل به جاى طرحِ بحث عقلى آن.

«أقول بحث الخسة والشرف من المباحث الخطابية.» / ٨٩

○ وقوع تقسيم غيرعقلى در كلام شيخ.

«اعلم أنّ هذا التقسيم غير منحصر، و مع ذلک ففي هذا الكلام اختلال.» / ٤٤

○ مقولات به فصول از يكديگر نبايد ممتاز باشند بر خلاف رأى شيخ.

«إنّ الانقسام بالمقولات إذا كان انقساماً بالفصول كانت المقولات كأنّها أنواع، و هذا عجيب منه.» / ١٤

«هذا فيه تناقض.» / ١٤

○ لزوم تأخر بحث در سلسلهٔ مباحث و مآلاً وقوع بحث در جايگاه غيرمنطقى آن.

«الأولى أن يذكر هذه الكلمات في تقرير المعاد الرّوحاني، فالأولى أن يؤخّر شرحها إلى ذلک الموضع.» / ٢٧٩

○ جايگاه اشتباه بحث در مقام

«فهذه وقع أجنبياً عن هذا الموضع، و قد ذكرناه في موضعه.» / ٢٣

○ وجوب تأخير بحث تعرّی هيولی از صورت پس از بحث اثبات هيولی.

«فلا أدري لم فعل كذلک.» / ٢٤

○ عدم شايستگی كلام در مقام.

«و هذا الكلام لا يليق بهذا الموضع.» / ٦٢

«هذا الكلام لا تعلّق له بهذا الفصل فلا أدري لم ذكره.» / ١٤٧

○ نقد جايگاه بحثی شيخ.

«هذا الكلام حقّ لكنّه ذكر هذا في المنطق.» / ١٢

○ عدم رعايت تقدم و تأخّر منطقی در سير عبارات *نجاة* در يک بحث.

«هذا الكلام ينبغي أن يذكر عقيب البيان المذكور في أنّ الموجد لصور العناصر الجوهر المفارق.» / ٤٤٢

○ غير مفهوم بودن پاره‌ای از عبارات *نجاة*.

«هذا الكلام غيرمفهوم.» / ٤٢١

○ عدم فائده در پاره‌ای از نقض و ابرام‌ها در گفتار شيخ.

«هذا سؤال و جواب عنه و هو مشكل، لم تظهر لي فائدته.» / ٣٨٢

○ زياده‌گويی مخلّ و عدم بحث از آنچه شايسته است.

«و اعلم هذا الفصل مشتمل على زوائد و مع ذلک لم يذكر فيه تقسيماً مختصراً. و بالجملة فهذا الكلام ليس كما ينبغي.» / ٣٦٠

○ تشويش و اختلال موجود در عبارات شيخ.

«و باقي الفصل مشوّش و المقصود ما ذكرناه.» / ٣١١

«هذا الكلام فيه إختلال.» / ۳۲٤

○ نقد شيخ در زياده گويى در تقرير برهان.

«ما الفائدة في إيراد هذا الكلام، مع أنّ البرهان يتمّ بدون هذا.» / ١٦٨

«هذا حاصل هذا التطويل.» / ٢٧٠

○ نقد عبارات پردازى شيخ.

«هذا اللفظ مختلّ.» / ١٢٥

○ وجود اجمال گويى مخلّ در كلام شيخ.

«هذا الكلام ـ مع أنّه ليس فيه زيادة بيان ـ مجمل.» / ٩٧

○ تكرار بى جا در عبارات شيخ.

«و أكثر هذه الكلمات مكرّرة.» / ٢٠٣

«اعلم أن هذا ليس برهاناً آخر على المطلوب، و إنّما هو إعادة المطلوب مع زيادات لا فائدة فيها.» / ١٧٤

«فعلّة هذا الكلام تقدّمت، فلا فائدة في إعادتها.» / ٦٠

○ زيادگى گفتار شيخ و عدم فايدهٔ آن

«و باقي الكلام ليس فيه زيادة فائدة.» / ٢٩

«و لا أدري ما الغرض من هذا.» / ٥٥

«هذا الكلام قد تقدّم فلا فائدة في ذكره.» / ٣٣

❁ با وجود اين همه گاه خود شارح در فهم كلام شيخ دچار مشكل شده است، همچو خلط وى در پاره‌اى از تقسيمات شيخ. / ٨١

○ و یا گاهی به هنگام حصرهای منطقی، قسیمِ کلام خود را نیاورده است: ۲۱۸ /

○ گاه شارح در نقد خود بر شیخ دچار کژفهمی شده است، همچو نقد شیخ در حصول دایره.

«و لابدّ من إقامة الحجّة علی إمکان ثبات أحد طرفیه مع حرکة طرفه الآخر.» / ۱۲۰

□ روش شرح اسفراینی

○ شارح در پاره‌ای از موارد، جهت تفسیر کلام شیخ، به تحلیل محتوای بحث پرداخته، که در طی آن عبارت‌های شیخ تفسیر می‌گردد، از این رو به تفسیر عبارات شیخ نپرداخته است.

«و اذا عرفت ما ذکرنا لم یخف علیک ما فی الکتاب.» / ۱۲۹

○ بیان خلاصه فصل به جای تفسیر بند بند عبارات *نجاة*

«هذا حاصل هذا الفصل.» / ٤۲۹

○ اقرار به صعوبت مقام در فهم محتوای کلام شیخ

«و بالجملة فهذا موضع مشکل.» / ۲۹۹

○ اجتناب از توضیح به جهت وضوح کلام

«و هو ظاهر.» / ۱۰۲

○ استنکاف شارح از تفسیر مجدد به جهت تکرار گفتار شیخ

«قد ذكرنا هذا الكلام غير مرّة.» / ۹۲

○ اجتناب شارح از ترک مثال‌ها به جهت وضوح آن در متن

«و أمثلة هذه الأقسام مذكورة في الكتاب.» / ۹۱

○ وقوع تکرار در کلام شیخ و استنکاف شارح از تفسیر

«قد ذكرنا معناه.» / ۸۸

○ شارح گاه در صدد اصلاح تقریر عبارات شیخ و بیان منطقی آن برآمده چه به نظر وی کلام شیخ گاه مشوش و احیاناً غیرمنطقی است همچو بحث در غایات فلکی.

«و اعلم أنّ الكلام في هذا الفصل مشوّش غير مضبوط، والتقسيمات غير منحصرة، و نحن نريد أن نقرّره و نضبطه.» / ۳۹۲

○ اجتناب از شرح به جهت طرح مباحث آن در بندهای قبل

«اعلم أن هذا الفصل نتائج الفصول الّتي سلفت، فلا حاجة إلى شرحها.» / ۳۰۵

○ اقرار به تعقید کلام شیخ در مواضع گوناگون، که در این گونه موارد شارح ابتدا به تلخیص کلام وی می‌پردازد و سپس به تحلیل عبارات آن

«هذا الجواب جاء بعبارات معقّدة.» / ۲٦۲

○ تلخیص کلام شیخ به جای توضیح مفصّل آن

«هذا ملخّص هذا الكلام و باقي الكلام مكرّر.» / ۲۷۱

□ گوشه‌ای از آراء شارح در طی تفسیر خود

○ ممارست در علوم حکمی موجب صفای نفس در ادراک حقایق است.

«و إنّما تحصل هذه لممارسة العلوم الحكمية.» / ٥١٤

○ امید نجات و رستگاری در ابلهان بیش از تیزهوشان است.

«فالبله ناجية من هذا العذاب و إنّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا أبلغ به إليهم، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء.» / ٤٩٦

○ گرایش به عدم خلود اصحاب کبائر

«و هـذا ذهب أهـل السنة إلى عدم خلود أصحاب الكبائر من المؤمنين.» / ٤٩٥

○ لزوم تهذیب و سلوک جهت فهم لذائذ اخروی

«اللهمّ إلاّ أن يكون واحد منّا مؤيّد من عند اللّه قد خلع ربقة الشهوة و الغضب و أخواتها عن عنقه، و طالع شيئاً من تلك اللذة، فحينئذٍ ربّما تخيّل منها خيالاً ضعيفاً.» / ٤٩٢

□ شارح در موارد متعددی از کتاب المباحث المشرقية وام جسته است همچون:

بحث: «ان كل حادث مسبوق بزمان» / ١٢٨

و در بحث اثبات دایره از طریق ابطال جزء لایتجزی عین عبارات فخر رازی را نقل کرده است. / ١١٣ و ١١٧

از آن رو که بخش‌هایی از شرح اسفراینی مستفاد از کتاب *المباحث المشرقیه* رازی است، پاره‌ای از عبارات آن در مقایسه با کتاب رازی غیرسلیس و دارای اشکال به نظر می‌آید. لذا چنین به نظر می‌رسد که یا نسخه‌های موجود از کتاب شرح *نجاة* نارسا است و یا مؤلف در نقل، دقتِ کافی ننموده است / ۱۱۸

روش تصحیح

در تصحیح اثر حاضر از چهار نسخه استفاده گردید:

۱ ـ «ش»: نسخه کتابخانه کوپرولو، ش ۸۹۰، فیلم شمارهٔ ٦۹۹٤ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران / خط نسخ کهن، نگاشتهٔ گویا سدهٔ هشتم، قطع وزیری، ۲۹ سطر، دارای تصحیحات و اضافات فراوان در حاشیه. این نسخه قدیمی‌ترین نسخهٔ گزارش شده از این کتاب است.[1]

۲ ـ «د»: نسخهٔ کتابخانه ایاصوفیا، ش ۲٤۳۱؛ فیلم شمارهٔ ٦۹۹۲ کتابخانه مرکز دانشگاه تهران / خط نستعلیق، نگاشته گویا سدهٔ نهم یا دهم، قطع وزیری، ۲۱ سطر، (وقف سلطان محمود خان) یکی از کامل‌ترین نسخه‌های کتاب است.

۳ ـ «ف»: نسخه کتابخانهٔ فاضلی خوانساری، ش ۱۲۹ ، عکس شماره ۳۷۳ کتابخانهٔ مرکز احیاء تراث اسلامی / خط نستعلیق، نگاشته حدود سده

۱. انجام اوراق این نسخه با رمز DA و DB در این پژوهش مشخص شده است.

دهم[1]، قطع پالتوی، ۲۹ سطره به خط محمد قاسم بن بهزاد رازی، این نسخه دقیق‌ترین نسخه کتاب حاضر است.

٤ ـ «م»: نسخه کتابخانهٔ راغب پادشاه ش ۷۱۵؛ فیلم شماره ۶۹۹۳ کتابخانه مرکز دانشگاه تهران / خط نستعلیق، نگاشته چاشت دوم ربیع‌الثانی سال ۱۱۱۲ ق؛ نسخه‌ای در مجموع غیر قابل اعتنا.

پس از مقابله چهار نسخه و ارزیابی نسخه‌ها بـه شرح زیـر، پـژوهش حاضر سامان یافت:

□ الف: نسخه چهارم از روی نسخهٔ اول، و یا هردو از مبدأ واحدی استنساخ شده‌اند، چه هردو نسخه دارای افتادگی‌ها، جابجایی و اشتباهات یکسانی بودند. افزون بر این که نسخهٔ چهارم ضبط نااستوارتری نسبت به نسخهٔ اول دارد، لذا، از این نسخه، به عنوان نسخهٔ کمکی در تصحیح حاضر استفاده شد.

□ ب: نسخهٔ سوم برخلاف نسخهٔ اول و دوم، فاقد متن کامل *نجاة* است، و صرفاً در نسخهٔ سوم آغاز عبارات *نجاة* با چند کلمه یا عبارتی از آن نقل شده است.

□ ج: متن نسخهٔ اول با توجه به قدمتی که دارد، دارای ضبط نااستواری نسبت به نسخهٔ دوم و سوم است، و افتادگی فراوان و جابجایی‌های بسیار آن، نسخه‌ای مشوش را فرا راه پژوهشگر خود می‌گذارد، اگرچه قدمت نسخه

---

۱. فهرست‌نگار کتابخانه مرکز احیاء تراث آن را از سدهٔ دوازدهم دانسته است.

مانع از عدم اعتنا به آن می‌باشد.

□ د: عبارت متن *نجاة* در تمام نسخه‌ها با عبارت «قال الشیخ» مشخص شده، و عبارت شارح در نسخهٔ اول و دوم با عنوان «تفسیر»، و در نسخهٔ سوم و چهارم با عنوان «شرح» است، از این رو با توجه به قدمت دو نسخهٔ اول، عنوان «تفسیر» برگزیده شد.

□ ه: در پی عنوان «تفسیر» در نسخه اول و دوم، عبارت «قال ایّده اللّه» درج شده، که همین ضبط بعینه در متن وارد گردید.

□ و: از آن رو که در سه نسخهٔ *شرح کتاب نجاة*، متن کتاب *نجاة* به طور کامل نقل شده بود، و عبارت‌های شارح، ناظرِ به متن *نجاة* به طور پیاپی است، بناچار در این تصحیح متن *نجاة* درج گردید، ولی این مسأله با دو مشکل اساسی روبرو بود:

۱ ـ متن *نجاة* منقول در این نسخه‌ها به ویژه در نسخهٔ اول و دوم دارای اختلاف‌های فاحش است.

۲ ـ متن *نجاة* منقول، با عبارت‌های شارح در ذیل متن، به هنگام تفسیر بندهای مختلف *نجاة*، ناهمخوان است.

از این رو جهت عرضهٔ متن *نجاة* مجبور به استفاده از نسخه‌های دیگر *نجاة* شدیم؛ لذا از دو نسخه زیر بهره گرفتیم:

۱ ـ نسخهٔ مصحّح استاد محمد تقی دانش‌پژوه، که بر اساس شش نسخه خطی و دو نسخهٔ چاپی ۱۹۵۳ م. و ۱۳۵۷ ق. مصر تنظیم شده است.

از ویژگی‌های این تصحیح علاوه بر تصحیح انتقادی بر اساس نسخ خطی، ارائهٔ عکسی[1] بخش حکمت وسطی(هندسه، عدد، نجوم و موسیقی) است. این تصحیح دربردارندهٔ فهارس گوناگون و رعایت اصول ویرایشی می‌باشد.

با این همه، متأسفانه این تصحیح، چون به شیوه کاملاً تلفیق صورت نگرفته، گاه با ضبط درست در پاورقی‌ها همراه است و در پاره‌ای از موارد با تقطیع نادرست بندهای کتاب و گاه با ویرایش نادرست و استفاده بسیار از علایم ویرایشی.

ولی در مجموع، پژوهش آن فقید فرزانه، بهترین پژوهش بر کتاب *نجاة* است که ما در این تصحیح با مقابله کامل متن این شرح با تصحیح استاد دانش پژوه، موارد اختلافی را با رمز «نج» درج کردیم و بسیار از آن استفاده بردیم.[2]

۲ ـ نسخهٔ مصحح مرحوم استاد محیی الدین صبری کردی، چاپ مصر؛ این تصحیح، دستمایه بسیاری از چاپ‌ها قرار گرفته،[3] همچو تصحیح آقایان عبدالرحمن عمیره، ماجد فخری، یحیی یثربی.

---

۱. متأسفانه در چاپ اول این کتاب، بخش عکسی بسیار ناخواناست که در چاپ دوم خوشبختانه تا حدّی اصلاح شده است.

۲. و گاه حتی در ویرایش و تقطیع بندهای این پژوهش، این دو روایت بسیار نزدیک به هم از آب درآمد.

۳. در موارد گوناگونی صرفاً تصحیح مرحوم صبری کردی فقط در چاپ‌های بعدی ویرایش شده و چیزی بر آن اضافه نگردید.

ضبط این تصحیح با توجه به معنا و محتوای کتاب در موارد گوناگونی نسبت به ضبط استاد دانش‌پژوه ترجیح دارد، اگرچه در بسیاری از موارد از تصحیح قیاسی استفاده شده است.

این نکته قابل توجه است که نثر عربی حجة‌الحق ابن سینا متأثر از زبان فارسی بوده، و در بسیاری از جای‌ها افزون بر دشواری محتوا با نارسایی تعبیرات و واژه‌ها روبروست؛ از این رو در تصحیح مرحوم صبری کردی گویی پاره‌ای از همین تعبیرها، حتی ضمایر و فعل‌ها تصحیح قیاسی شده، و مجموعاً نثری هموارتر برای خواننده فراهم آورده است که البته این امر با اصول تحقیق تراث، ناهمخوان می‌باشد.

در پژوهش حاضر با مراجعه مکرّر به ضبط این نسخه‌ها، از مجموع این مراجعه‌ها با رمز «نجا» تعبیر شد.

واما در ضبط نسخهٔ *نجاة* در این پژوهش، این نکته قابل ذکر است که متنِ ما با عنایت به نسخه‌های شرح *نجاة* و عبارات منقولِ مجزا در ذیل شرح فراهم آمده، لذا در موارد متعدّدی ضبط نسخهٔ «نج» و «نجا» بر متن ما ترجیح دارد، ولی اصول تحقیق تراث مانع از اعمال این ترجیح بود، بنابراین در موارد بسیاری به ترجیح آن صرفاً در پاورقی اشارتی شده است.

□ ز: نظر به اهمیت بخش الهیات کتاب *نجاة* و کثرت استفاد و مراجعه به آن، چاپ این بخش از سایر قسمت‌ها مقدّم داشته شد، اگرچه بخش الهیات، بخش سوّمِ کتاب *نجاة* است.

جهت سهولت استفاده تا به هنگام پایان چاپ مجلد سوّم و ارائهٔ فهارس تفصیلی، فهرست مطالب *نجاة* که بالتبع در شرح نیز اعتباری شود، در ذیـل عبارات *نجاة* ـ با بهره از شرح اسفراینی و محتوای آن ـ در بـین دو کـروشه ـ [ ] ـ اضافه گردید.

□ ح: بخش الهیات نسخه‌های چاپی کتاب *نجاة* دربردارنـدهٔ دو مـقاله است، ولی در شرح اسفراینی، بخش الهیات به سه مقاله تقسیم شده است که در این پژوهش نیز، بر اساس همین سه مقاله فصول تنظیم گردیده است.

□ ط: عبارات متنِ کتاب *نجاة* در شرح اسفراینی، در بسیاری از موارد فاقد عنوان فصل است، که ما بـناچار عـناوین فـصول را از چـاپ اسـتاد دانش‌پژوه وام گرفتیم.

□ ی: در پاره‌ای از موارد شرح اسفراینی برای پاره‌ای از بندها عبارت «فصل» را گشوده، که این عبارات فاقد عنوان «فـصل» در تـصحیح اسـتاد دانش‌پژوه‌اند؛ و بالتبع نسخهٔ خطی، عناوین «فصل» در این مـوارد اعـمال گردید.

□ یا: در ارائه متن *نجاة* سعی بر این بود که به هنگام شروع فصل جدید، عنوان بحث به صفحه جدید برود، ولی در موارد متعددی عبارات *نجاة* شرح اسفراینی در پایان یک فصل و آغاز فصل بعدی پی در پی بود که خود گویای ارتباط معنوی این دو فصل در نزد شارح است؛ از این رو در موقع زیـاده کردن عنوان فصل، عنوان فصل به صفحه جدید نرفته و در پی عبارت‌های

قبل درج شده است.

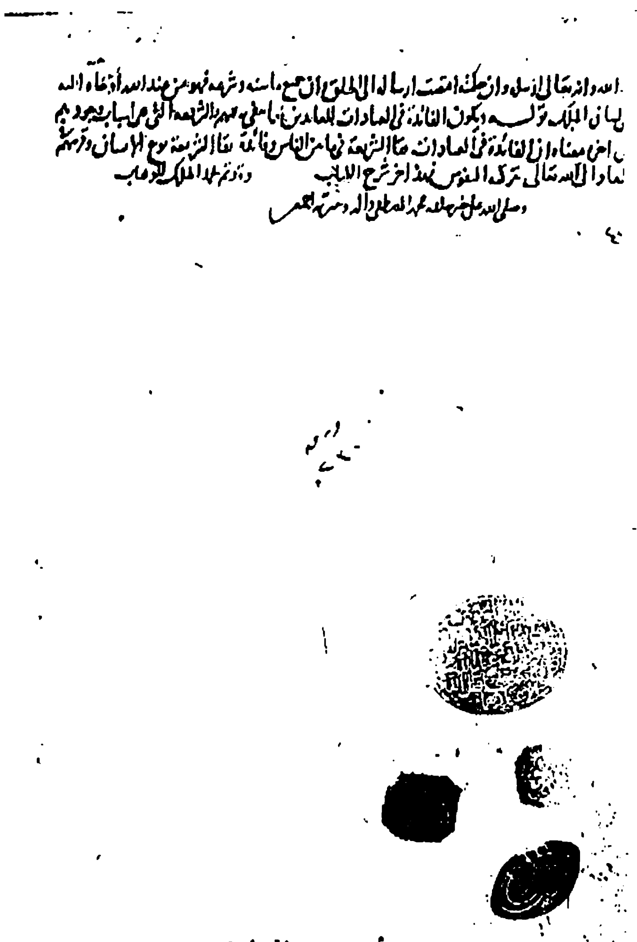
چنان که گفته آمد، پژوهش این اثر، از جهات گوناگونی در ضبط شرح و متن *نجاة*، با دشواری همراه بود، از همین رو ارائه این اثر مدتی به درازا کشید، و با این وجود نیز، هنوز نگارنده از تصحیح آن رضایت قطعی ندارد، باشد تا به هنگام دستیاب شدن نسخه‌ای اصیل از آن، ویراستی نو از آن عرضه گردد.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از سروران محترم جناب آقای ناصر حسینی و حسین مرتضوی جهت حروفچینی و صفحه‌بندی این اثر تشکّر نمایم.

حامد ناجی اصفهانی

۱۹ / رمضان / ۱٤۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم المقصد الاول من الالهيات قال الشيخ لما كان موضوع العلم الالهي معلوما ان
واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانا نبحث عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية
وليس لشي منها النظر في احوال الموجود المطلق ولا لواحقه بالذات ... فظاهر ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق
ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ولان الاله تعالى عما ما اتفق عليه الاكثر ... ليس هو مبدا الموجود المعلول ... موجود
معلول ... مبدا الوجود المعلول المطلق فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم ... العلم بحث عن الموجود المطلق
ومنتهى التفصيل ... سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادي سائر العلوم الجزئية الشرح
قال ... المقصود اثبات موضوع العلم الالهي فقد عرفت انقسام العلوم الى الثلاثة الطبيعي والرياضي والالهي
وعرفت ان كل واحد من العلم الطبيعي والرياضي يبحث عن حال بعض الموجودات فالعلم الالهي يبحث عن احوال الوجود
من حيث هو موجود ويدل عليه وجهان آ ان ... هذا العلم احوال التي تلحق الموجود ... لا يبين ... في
موضوعه فيه مبادي العلوم الاخر ... هذا العلم وحينئذ يجب ان يكون موضوع هذا العلم ... انه ...
اعم من الموجود من حيث انه موجود فيجب ان يكون موضوع هذا العلم الموجود من حيث انه موجود ... هذا العلم
... ان العلم الالهي ... تعالى ... هذا العلم ... موضوعا لهذا العلم ... هذا العلم
... باسم اشرف اجزائه قال الشيخ ولما كان كل ما يصح عليه قولنا انه موجود فيصح ان يقال انه
واحد حتى ان الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة فيبين ان لهذا العلم ايضا النظر في الواحد
و... بما هو واحد ولهذا العلم النظر في الكثرة ايضا ولواحقها الشرح قال ... اقول ... هذا الكلام
... من جملة ما ينظر فيه هذا العلم هو الواحد ولواحقه من حيث انه واحد و... الكثرة ولواحقها قوله لما كان
كل ما يصح عليه قولنا انه موجود ... الواحد ... للوجود ... يصح عليه انه موجود صح عليه انه واحد حتى ان
... من حيث هي ... واحدة فيقال هذه كثرة واحدة فان ... الكثرة من حيث هو كثير موجود ... من الكثير
من حيث هو كثير هو واحد فليس كل موجود هو واحد ... الوحدة عارضة ... الكثرة الا انها عرضت لها ... الكثرة
مثل ان الوحدة عارضة للعشرة ... عارضة للجسم ... قال الشيخ ولواحق الشيء من جهة
... التي ... الى ان يعرض ... فان الذكورة والانوثة
و... من موضع الى موضع بالاختيار ... للحيوان ... واما ... والتمكن للحركة والسكون ... الذاته ...
... الحيوان ... اما الحس والنطق ... بتوسط انه حيوان ... وانسان الشرح ... ذكر
ان العلم الالهي يبحث عن لواحق الموجود من حيث انه موجود ... ان يشرح اللواحق الذاتية ... الذاته ... وقد فسرها
... والنطق ... الذي يلحق ... الامر ... هو مثل الذكورة والانوثة والحركة بالاختيار ...
... الحيوان لذاته والتمكن ... الحركة والسكون ... بل ... وهو الجسم والحس والنطق ...
... وانسان ... ان هذا الكلام ... التعرف ... ان النطق ... للحيوان ... الانسان قال
الشيخ ... من هذه اللواحق التي ... منها ما هو ... ومنها ما ليس ... والتي ... منها ...
الشرح ... الفائدة في هذا القسم ههنا ... عنه ... ان يكون ...



الله وانه تعالى ارسل وان حكمته اقتضت ارساله الى الخلق ان صح اسناده وشرعه فهو من عند الله او جاء الله
بيان الملك وتوليه ويكون الفائدة في العادات للعابدين ما يقتضيه الشريعة التي هي اسبابه بوجود بهم
اخر معناه ان الفائدة في العادات ما الشريعة فيها من الناس وفائدة بقاء الشريعة نوع الانسان وقربهم
العادات الى الله تعالى بتركه النفوس فهذا اخر شرح الالباب وقد تم بحمد الملك الوهاب
وصلى الله على خير خلقه محمد المصطفى وآله وعترته اجمعين

الصفحة الأخيرة من نسخة « ش »

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقالة الاولى من الالهيات قال الشيخ نريد ان نشرع في العلم
١ الالهي فنقول ان كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما يبحث عن حال بعض
الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق و
لواحقه ومباديه فظاهر ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته
ومباديه ولان الاله تعالى [illegible] اتفقت عليه الآراء كلها ليس هو مبدأ للموجود المعلول بوجه
ان معلول بوجه بل هو مبدأ للوجود المعلول المطلق فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم
وهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل الى حيث يبتدئ منه سائر العلوم
فيكون في هذا العلم بيان مبادي سائر العلوم الجزئية الشرح قال الامام الموضوع
اثبات موضوع العلم الالهي قد عرفت انقسام العلوم [illegible] الى [illegible] الرياضي [illegible]
ان كل واحد من العلوم الطبيعي والرياضي يبحث عن حال بعض الموجودات فاذن لا بد
من احوال الموجود من حيث هو موجود ويدل عليه وجهان الاول ان يبحث عن مطالب هذا
العلم الاحوال التي تعرض للموجود بذاته كما ستعلم ان موضوعه هو الموجود من حيث هو موجود
الثاني ان هذا العلم ليس فوقه علم آخر حتى يبين موضوعه [illegible] العلوم [illegible] في هذا
العلم فيجب ان يكون موضوع هذا العلم بينا بذاته ولا شيء ابين من الوجود من حيث انه وجود ٢ ص
فوجب ان يكون موضوع هذا العلم الموجود من حيث هو موجود فان قيل لم سمي هذا العلم
بالعلم الالهي قلنا لان [illegible] من مطالب هذا العلم ولهذا [illegible] الا له موضوعا لهذا
العلم [illegible] هذا العلم بالعلم الالهي [illegible] باسم اشرف اجزائه [illegible]
٢ عليه قوله انه موجود [illegible] ان [illegible] الكثرة [illegible]
١ الكثرة [illegible] ان [illegible] العلم [illegible] الواحد [illegible] هو [illegible] العلم [illegible]
والكثرة [illegible] ولواحقه [illegible] قال الامام [illegible] هذا الكلام [illegible]
هذا العلم هو الواحد ولواحقه من حيث انه واحد [illegible] الكثرة ولواحقها [illegible]
[illegible] معناه ان الواحد [illegible] والموجود [illegible] عليه انه [illegible]
[illegible] الكثرة من حيث هي [illegible] الكثرة [illegible] الكثير من حيث هو
كثير موجود [illegible] الكثير من حيث هو كثير [illegible] واحد [illegible] عارضة
[illegible] الكثرة [illegible] الكثرة [illegible] الوحدة عارضة [illegible] العشرة
عارضة [illegible] الشيخ [illegible] الاخرى
[illegible] شيئا آخر [illegible] الشيخ [illegible]
موضوع [illegible] الحكمة [illegible]
[illegible]

الالهي

في المعاد وتلخيص الكلام فيه انه قد ثبت ان السعادة الحقيقية في الاخرة انما تحصل بتنزه
النفس عن الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التزكية انما تحصل
بالاخلاق والملكات فاضلة ملكة [illegible] تعرف النفس عن البدن وعن التوجه الى ما يوجب
حرمانها [illegible] النفس الكاملة ما يعوقها من التوجه الى الامر المناسب له وهو الاستغراق
في الله تعالى واذا كانت النفس [illegible] الى ذاتها و[illegible] لم تنفعل عن [illegible] الى
البدنية و[illegible] عليه افعال [illegible] خارجة عن العادة [illegible] للطبيعة [illegible]
الكلفة كالعبادات المشروعة فانها تذكر النفس المعبود الحقيقي والمالكة [illegible]
ارادت او لم ترد [illegible] عن البدن [illegible] التسلط
على البدن وقواها ولا ينفعل عنه ولو [illegible] عليها الاحوال البدنية لم [illegible] فيها
هيئة وملكة [illegible] لو كانت مستفادة [illegible] من كل وجه [illegible] هذا المعنى [illegible]
في الكتاب الالهي بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات فالانسان اذا واظب
على هذه العبادات حصلت ملكة الالتفات الى جانب الحق والاعراض عن الباطل
وصار شديد الاستعداد للفوز بالسعادة الحقيقية بعد مفارقة النفس عن البدن
وهذه الافعال لو فعلها [illegible] لم يعلم ان النبي [illegible] من عند الله تعالى وانه تعالى ارسله
ان حكمته اقتضت ارسال الرسل الى الخلق وان جميع [illegible] ويشرع [illegible] من عند الله او حاه
الله على لسان الملك [illegible] وتكون الفائدة في العبادات بقاء الشريعة فيما بين الناس
وفائدة بقاء الشريعة [illegible] نوع الانسان [illegible] في المعاد الى الله تعالى بتزكية
النفوس وهذا آخر الكلام في شرح الكتاب في [illegible]

تم [illegible] كتاب [illegible]
[illegible]
[illegible] الامام [illegible]
[illegible]
[illegible]
على يد اقل العباد
محمد قاسم [illegible]
الرازي

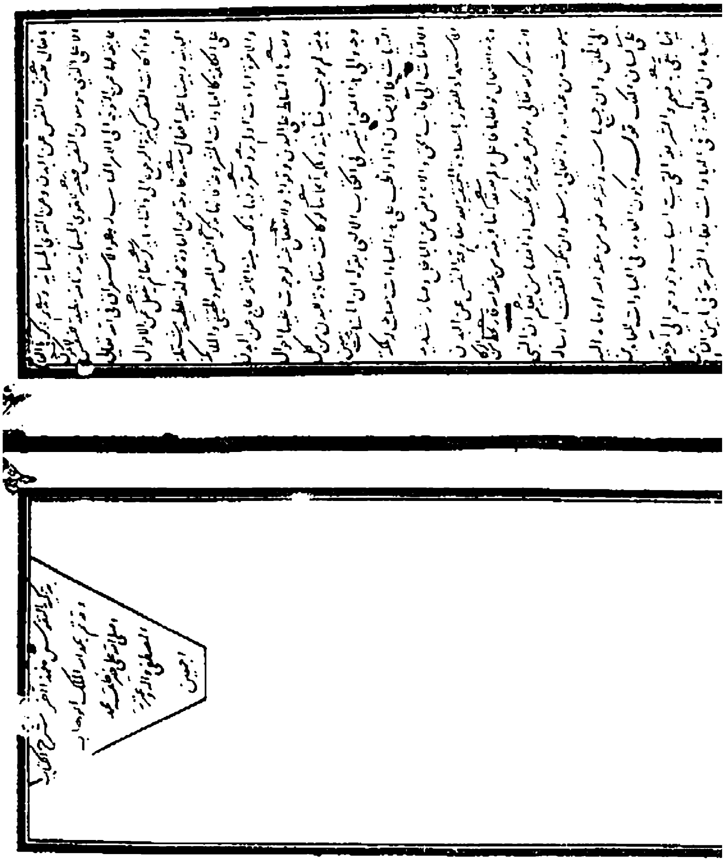
ما علم [illegible] يعتقد انها [illegible] عند الله تعالى
[illegible]
[illegible] صح

مركز احياء التراث الاسلامي
قم المقدسة
[illegible]

امثال ليس اثبات العقل الفعال لان ذلك كون من باب التمثيل الذي
يسهل على الطالب العلم والشيخ انما ذكره زيادة لايضاح الكلام فنقول
كما ان الشمس هو النير الاعظم في العالم الجسماني وسبب فيضان
الانوار والاضواء عنها على محسوسات هذا العالم يقوي الابصار
الظاهرة على ادراكها كذلك في العالم العقلي شيء نسبته الى ذلك
العالم نسبة الشمس الى هذا العالم فاذا وقعت اضواء المدركات
العقلية على القوى المدركة للمعقولات قويت القوة العقلية بواسطة
تلك الانوار العقلية على ادراك العقليات فهكذا ينبغي ان تتصور الامر

قال الشيخ المقالة الاولى من الالهيات

نريد ان نحصر جهات العلم الالهي فنقول ان كل واحد من علوم الطبيعيات
وعلوم الرياضيات فانما يتفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك
سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق ولواحقه
التي هي له بذاته ومباديه وظاهر ان هاهنا علما باحثا عن امر الوجود المطلق
ولواحقه التي له بذاته ومباديه ولان الاله تعالى على ما اتفقت عليه الاراء
كلها ليس هو مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول بل هو مبدأ للوجود المعلول
المطلق فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم وهذا العلم يبحث عن الوجود
المطلق وينتهي في التفصيل الى حيث تبتدي منه سائر العلوم فيكون
في هذا العلم بيان مبادي سائر العلوم الجزئية التفسير قال [illegible] المقصود
اثبات موضوع العلم الالهي وقد عرفت انقسام العلوم الى الثلث اعني
الطبيعي والرياضي والالهي وعرفت ان كل واحد من العلم الطبيعي والرياضي
يبحث عن حال بعض الموجودات فالعلم الالهي يبحث عن احوال الموجود من



الصفحة الأخيرة من نسخة « د »

شرح كتاب النجاة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال الشيخ:

المقالة الأولى

من الأولى من الإلهيات[1]

١. نج: + من كتاب النجاة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[بسم اللّه الرّحمن الرّحيم]

[تقدمة]

[في موضوع العلم الإلهي]

قال: نريد أن نحصر جوامع العلم الإلهي فنقول: إنّ كلّ واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرّياضيات فإنّما يفحص عن حال بعض الموجودات، وكذلك سائر العلوم الجزئية؛ وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه التي هي له بذاته[1] و مباديه. وظاهر[2] أنّ هاهنا علماً باحثاً عن أمر الموجود المطلق و لواحقه[3] الّتي له بذاته ومباديه. ولأنّ الإله[4] تعالى على ما اتّفقت عليه الآراء كلّها ليس هو مبدءاً لموجود معلول دون موجود معلول[5]، بل هو مبدأ للموجود المعلول المطلق،[6] فلامحالة أنّ العلم الإلهي هو هذا العلم. وهذا[7] العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلي حيث يبتدئ منه سائر العلوم؛ فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية.

---

١. نج، نجا، ف: ـ التى هى له بذاته.

٢. نج، نجا: فظاهر.

٣. د: ـ و مباديه ... لواحقه.

٤. م: اله

٥. ف: معلول موجود.

٦. نجا: على الإطلاق / و هو الاظهر

٧. نجا: فهذا

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود إثبات موضوع العلم الإلهي، و[١] قد عرفت انقسام العلوم إلى الثلاث ـ أعني الطبيعي والرّياضي والإلهي ـ وعرفت أنّ كلّ واحد من العلوم[٢] من[٣] الطبيعي والرّياضي يبحث عن حال بعض الموجودات.

فالعلم الإلهي يبحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود، ويدلّ عليه وجهان:

الأوّل :إنّ هذا العلم يبحث عن الأحوال الّتي تلحق الموجود لذاته كما تبيّن.[٤]

وثانيها[٥]:إنّ موضوع هذا العلم لايبيّن فيه، ولا علم أعلى منه يبيّن موضوعه فيه [٦] ؛ بل مباديّ العلوم الأخر تتبيّن[٧] في هذا العلم. وحينئذٍ[٨] يجب أن يكون موضوع هذا العلم بيّناً بذاته؛ ولا شيء أبين من الموجود[٩] من حيث إنّه موجود[١٠] ويصلح للموضوعية،[١١] فوجب

---

١. ف، م: ـ و.
٢. د: العلم
٣. ش، د، م: ـ من.
٤. ف: الأوّل أن يبحث مطالب هذا العلم الأحوال التى تلحق الموجود بذاته كما تبين علم ان موضوعه هو الموجود من حيث هو موجود
٥. ف: الثانى
٦. ف: ان موضوع هذا العلم ليس فوقه علم آخر حتى يتبين موضوعه فيه.
٧. خ: تبين
٨. ف: ـ حينئذ
٩. ف: الوجود
١٠. ف: وجود
١١. ف: ـ و يصلح للموضوعية

أن يكون موضوع هذا العلم «الموجود من حيث إنّه موجود».[١]

[سبب تسمية هذا العلم بالعلم الإلهي]

فإن قيل: لم سمّى هذا العلم بالعلم الإلهي؟

قلنا: لأنّ العلم بالإله[٢] تعالى من مطالب هذا العلم، ولهذا امتنع كون الإله موضوعاً لهذا العلم، فسمّى هذا العلم بالعلم الإلهي تسمية الشيء للشيء بإسم أشرف أبوابه.

قال الشّيخ:

---

١. ف: الوجود... وجود

٢. ف: الإله

[فصل ١]

[في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما وأنّه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم]

[الوحدة و الكثرة من مسائل هذا العلم]

و لمّا كان كلّ مايصحّ عليه قولنا: «إنّه موجود»، فيصحّ أن يقال له: إنّه[1] واحد، حتّى أنّ الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة[2] واحدة؛ فبيّن أنّ لهذا العلم أيضاً[3] النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد. ولهذا[4] العلم النظر في الكثرة أيضاً ولواحقها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: معنى هذا الكلام هو أنّ من جملة ماينظر فيه هذا العلم هو الواحد ولواحقه من حيث إنّه واحد و في[5] الكثرة ولواحقها.

قوله: «ولمّا كان كلّ مايصحّ عليه قولنا إنّه موجود».

---

١. نج، ف: ـ انه
٢. م: كثيرة
٣. نج: ـ ايضاً
٤. نج: فلهذا.
٥. ش: ـ في

معناه: أنّ الواحد مساوٍ للموجود، فكلّ ماصحّ عليه أنّه موجود صحّ عليه أنّه واحد، حتّى أنّ الكثرة[1] من حيث هي هي تعرض لها وحدة، فيقال: هذا كثرة واحدة.

فإن قيل: الكثير من حيث هو كثير موجود، ولاشيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد؛ فليس كلّ موجود بواحد.

قيل: الوحدة عارضة لتلك الكثرة، لا أنّها عرضت لما عرضت له الكثرة، مثل أنّ الوحدة عارضة للعشرة والعشرة[2] عارضة للجسم أو لشيء آخر.

١. ف، الكثير

٢. ف: للعشرية والعشرية / و هكذا يمكن أن يقرأ ما في ش.

[فصل ٢]

[في بيان الأعراض الذاتية و الغريبة]

قال الشّيخ:

ولواحق الشيء - من جهة ما هو هو - هي ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له إلى أن يلحق شيئاً آخر قبله[1]، أو إلى أن يصير شيئاً آخر[2] بعده، فيلحقه.[3]

فإنّ الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع[4] آخر[5] بالإختيار هو للحيوان بذاته. وأمّا التحيّز والتمكّن والحركة والسّكون فذلك له لا لذاته، و[6] لا بأنّه حيوان؛ بل ذلك له بما هو جسم [و للجسم بما هو جسم]. وأمّا الحسّ والنطق فهو[7] له بتوسّط أنّه حيوان ونامٍ وإنسان.

١. د، م: فيه / نج: شيئاً قبله آخر ٢. ف: ـ قبله ... آخر.
٣. نجا: فتلحقه بعده / و هو الأفصح
٤. م: ـ الي موضع
٥. نج: ـ آخر
٦. نجا: ـ لالذاته و
٧. نجا: فهي

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا ذكر أنّ العلم الإلهي يبحث عن لواحق الموجود[١] من حيث إنّه موجود[٢] أراد أن يشرح[٣] اللواحق الذي[٤] تلحق الشّيء لذاته ـ وقد فسّر هذا في المنطق ـ وهو الذي يلحق الشيء لا لأمر أعمّ ولا لأمر أخصّ، بل يلحقه لما هو هو، مثل الذكورة والأنوثة والحركة بالإختيار، فإنّها تلحق الحيوان لذاته؛ والتحيّز والتمكّن والحركة والسّكون تلحقه لا لذاته، بل لأمر أعمّ منه وهو الجسم؛ والحسّ والنطق تلحق لأنّه حيوان ونامٍ وإنسان.

و اعلم أنّ هذا الكلام فيه[٥] اختلال، والصّواب أن يقال: إنّ النطق يلحق الحيوان لأمر أخصّ وهو الإنسان.

قال الشّيخ:

ومن هذه اللواحق الّتي تلحق الشيء [من جهة ما هو هو]، منها[٦] ما هو أخصّ منه، ومنها ما ليس أخصّ منه؛ والّتي هي أخصّ منه:[٧] فمنها فصول، ومنها أعراض.

---

١. ف: الوجود

٢. ف: وجود

٣. م: شرح

٤. كذا في النسخ / و الصحيح: التي.

٥. ف: أن الكلام فيها

٦. نجا: ـ منها

٧. خ: عنه

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه تعالي ـ لقائل أن يقول: ما الفائدة في هذا التقسيم هاهنا؟ وأيضاً فلأنّ اللاحق للشيء خارج منه،[١] والفصل يـجب أن يكون داخلاً /DA1/ في ماهية الشيء.

وبالجملة فليطلب شرح هذا الكلام من غيري.[٢]

قال الشّيخ:

وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنـواعـه وبـالأعراض يـنقسم إلى اختلاف حالاته.[٣]

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا الكلام حقّ لكنّه ذكر هذا[٤] في المنطق.

---

١. خ: عنه
٢. ف: ـ من عنصري
٣. نجا: + أي إلى احواله المختلفة
٤. ف: هاهنا

[فصل ٣]

[في بيان أقسام الموجود و أقسام الواحد]

قال الشّيخ:

وانقسام الموجود إلي المقولات يشبه الإنقسام بالفصول وإن لم يكن كذلك؛ وانقسامه إلى القوّة والفعل والواحد والكثير والقديم والمحدث والتامّ والناقص والعلّة والمعلول ومايجري مجراها يشبه الإنقسام بالعوارض، فتكون المقولات كأنّها أنواع، وتلك الأخر كأنّها فصول عرضية أو أصناف.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ الموجود له تقسيمات: الأوّل: الموجود إمّا أن يكون جوهراً، و إمّا أن يكون عرضاً.[1] والعرض أقسامه تسع، وقد ذكر في المنطق. فهذه العشرة تسمّى المقولات العشر. وانقسام الموجود إليها يشبه الإنقسام بالفصول وإن لم يكن كذلك.

أقول: إن قلنا إنّ الموجود جنس، فهذا الإنقسام يكون انقساماً

---

١. في النسخ: عرض

بالفصول. وإن قلنا: إنّه ليس بجنس بل هـو عـارض، وهـو الحـقّ، [ولكن] لم‌يكن انقساماً بالفصول.

الثاني: الموجود إمّا أن يكون بالفعل، وإمّا أن يكون بالقوّة.

الثالث: الموجود إمّا أن يكون واحداً، و إمّا أن يكون كثيراً.

الرابع: الموجود إمّا أن يكون قديماً، أو محدثاً.

الخامس: الموجود إمّا أن يكون[1] تاماً، وإمّا أن يكون ناقصاً.

السادس: الموجود إمّا أن يكون علّة، وإمّا أن يكون معلولاً.

وللموجود تقسيمات أُخر، لكن هذا القدر كافٍ هنا. ولاشكّ أنّ هذا الإنقسام انقسام بأمور عارضة.

قوله: «فتكون المقولات كأنّها أنواع، فتلك الأجزاء كأنّها فصول عرضية أو أصناف».

معناه: أنّ الإنقسام بالمقولات إذا كان انقساماً[2] بالفصول كـانت المقولات كأنّها أنواع، وهذا عجيب منه؛[3] لأنّ الفصل كيف يكـون نوعاً؟ فإنّ النوع مايتركّب[4] من الجنس والفصل، كيف و إنّهم قالوا: المقولات العشر أجناس عالية.

وقوله: «كأنّها فصول عرضية».

هذا فيه[5] تناقض؛ لأنّ الفصول يجب أن تكون داخلة في الماهية،

---

١. وقع من هنا خلط واضطراب في نصّ نسخة ش و م.

٢. ف: انقسامها

٣. ف: ـ منه

٤. خ: تركب

٥. ش ـ فيه

والعرضي يجب أن يكون خارجاً. فكيف يمكن الجمع بينهما؟

قال الشّيخ:

وكذلك أيضاً للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع، وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: معناه: كما أنّ للموجود انقساماً إلى أشياء تقوم مقام الأنواع وأشياء تقوم مقام الأصناف، كذلك للواحد الذي ترادفه أشياء تقوم مقام الأنواع، وأشياء /DA2/ تقوم مقام الأصناف.

قال الشّيخ:

[أقسام الواحد]

وأنواع الواحد بوجه التوسّع : الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعرض، والواحد بالمساواة[1] في النسبة، والواحد في النسبة[2]، والواحد بالعدد.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: اعلم أنّ للواحد[3] ثمانية أقسام: [١]: الواحد الحقيقي، [٢]: والواحد بالاتصال، [٣]: والواحد بالانفصال، [٤]:

---

١. نجا: بالمشاركة.

٢. كذا / نج، نجا ـ والواحد في النسبة

٣. خ: الواحد

والواحد بالارتباط، [٥]: والواحد بالجنس، [٦]: والواحد بالنوع، [٧]: والواحد بالإضافة، [٨]: والواحد بالموضوع.

قال الشّيخ:

[لواحق الواحد]

ولواحقه: المشابهة والمساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهوهو.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ : لمّا ذكر ما يجري مجرى الأنواع ذكر مايلحق الواحد،[1] وهي هذه الأمور الّتي ذكرها وسيأتي شرحها إن شاء اللّه.

قال الشّيخ:

[أقسام الكثير و لواحقه]

وأنواع الكثير مقابلات لتلك،[2] ولواحقه: الغيرية والمقابلة واللامشابهة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلة: فينبغي أن نحقّق[3] أحوال هذه وحدودها ومباديها، وما الذي يعرض لها بالذات.

---

١. ف: الوحدة
٢. م: لذلك
٣. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: تحقّق

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا كان الكثير يقابل[١] الواحد فأنواعه أيضاً[٢] يقابل أنواع[٣] الواحد، ولواحقه أيضاً تقابل لواحق الواحد، وسيأتي البحث التامّ عن هذه الأمور إن شاء اللّه.

قال الشّيخ:

[الوجود غني عن التعريف]

فنقول: إنّ الموجود لايمكن أن يشرح[٤] بغير الإسم؛ لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شيء شرح،[٥] فلاشرح له؛ بل صورته تقوم في النفس بلا توسّط شيء.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا كان موضوع هذا العلم «الموجود» شرع[٦] في البحث عن ماهيته، ومقصوده أن يبيّن أنّ الموجود غني عن التعريف، وأنّ تصوّره بديهي لايتوقّف على تصوّر شيء آخر يتوسّل به إليه. نعم، يمكن أن ينبّه عليه بعلامة منبّهة واحتجّ عليه بأنّه مبدأ لكلّ شيء، فلاشرح له.

قوله: «بل صورته تقوم في النفس بلاتوسّط».

---

١. خ: مقابل
٢. خ: + أن
٣. م: النوع
٤. م: شرح
٥. نجا: ـ شرح
٦. م: فرع

معناه: أنّ ماهية الموجود[1] متصوَّرٌ تصوّراً أولياً. ولابدّ من تقرير هذين المقامين:

الأوّل: أنّ الموجود مبدأ لكلّ شيء. بيانه: أنّ الموجود المطلق جزء من الموجود الخاصّ، فالموجود الخاصّ يتوقّف تحقّقه على الموجود[2] المطلق، فيكون مبدءاً.

و أمّا[3] المقام الثاني ـ وهو أنّ الوجود أوّلي التصوّر ـ هو أنّ كلّ أحد يعلم بالبديهة وجوده، ولمّا كان الوجود جزءاً من وجوده كان الوجود أولى أن يكون بديهياً.

قال الشّيخ:

[في انقسام الموجود]

وهو ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: أقول: الموجود بالقسمة الأولى ينقسم إلى الواجب لذاته وإلى الممكن لذاته. والواجب لذاته هو الذي له وجود[4] من ذاته؛ والممكن لذاته[5] هو الذي له وجود من غيره. والواجب لذاته لا قسمة فيه البتة بوجه. أمّا الممكن لذاته فإنّه ينقسم إلى جوهر وعرض.

---

١. ف: الوجود
٢. ف: تحقيقه الموجود
٣. خ: ـ و امّا
٤. خ: ـ وجوده
٥. م: + و

قال الشّيخ:

[تحقيق في معنى الجوهر والعرض وأقسامهما]

وإذا أردنا تحقيق الجوهر احتجنا إلى[١] أن نقدّم أمامه مقدّمات؛ فنقول: إذا اجتمع ذاتان ثمّ لم تكن ذات كلّ واحد منهما مجامعة[٢] للأخرى بأسرها، كالحال في الوتد والحائط؛ فإنّهما وإن اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنّما يجامعه ببسيطه فقط، فإذا[٣] لم يكن كما للوتد[٤] والحائط، بل كان كلّ واحد منهما[٥] يوجد شايعاً بجميع ذاته في الآخر، ثمّ كان أحدهما ثابتاً بحاله مع مفارقة الآخر وكان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشيء موصوفاً بصفة والأخرى[٦] مستفيداً لها،[٧] فإنّ الثابت والمستفيد لذلك يسمّى محلّاً، والآخر يسمّي حالاً فيه.

ثمّ إذا كان المحلّ مستغنياً في قوامه من[٨] الحالّ فيه فإنّما نسمّيه موضوعاً له؛ وإن لم يكن مستغنياً عنه لم نسمّيه موضوعاً؛ بل ربّما سميناه هيولى، وكلّ ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، و كلّ ذات قوامه[٩] في موضوع فهو عرض.

---

١. نج: ـإلى
٢. م: غير مجامعة
٣. نج: و اذا
٤. كذا / في نجا: و اذا لم يكونا كالوتد و الحائط
٥. خ: منها
٦. كذا / نج: الاخر
٧. نج: له
٨. نج: عن / و هو الأظهر
٩. نجا: قوامها / و هوالأصح

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ : لمّا قسّم الموجود إلى الجوهر والعرض، أراد أن يحقّق الجوهر والعرض. وتلخيص كلامه[١] أن يقول: كون الشيء في الشيء يكون على وجهين:

أحدهما: أن لايكون كلّ واحد منهما شائعاً في الآخر، ككون الوتد في الحائط؛ فإنّهما وإن اجتمعا بالتداخل لكنّ الوتد غير شائع في الحائط، وإنّما يلاقيه بسيطه.[٢]

وثانيهما: أن يكون كلّ واحد منهما بجميع[٣] ذاته شائعاً في الآخر، ومع ذلك يكون أحدهما ثابتاً بحاله مع مفارق الآخر، ويكون أحدهما ناعتاً والآخر منعوتاً،[٤] وحينئذٍ يسمّى الثّابت و[٥]المنعوت محلاً، والآخر حالاً.

ثمّ المحلّ [١]: إن كان[٦] مستغنياً عنه في قوامه فإنّه[٧] يسمّى ذلك المحلّ موضوعاً والحال فيه عرضاً؛ [٢]: وإن لم‌يكن مستغنياً عنه بل يكون متقوّماً به، فإنّه يسمّى المحلّ مادّة وهيولي، والحال صورة، فالجوهر /DB2/ هو الموجود[٨] لافي موضوع، و العرض هو الموجود في موضوع.

---

١. م: + هو
٢. ف: ببسيط
٣. ف: الجميع
٤. ف: احدهما باعتبار الاخر منعوتاً
٥. ف: ـ و
٦. م: يكن
٧. ف: ـ فإنّه
٨. م: الجوهر

قال الشّيخ:

[في معرفة الصورة]

وقد يكون الشيء في المحلّ ويكون مع ذلك جوهراً[١] لا في موضوع، إذا كان المحلّ القريب الذي هو فيه متقوّماً به ليس متقوّماً بذاته، بل[٢] مقوّماً له، و[٣]نسمّيه صورة. وأمّا الثابتة فقد يأتينا من بعد.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: قد يكون الشّيء جوهراً و[٤]مع ذلك يكون في محلّ، فإنّ الصورة جوهر ومع ذلك فهي في محلّ وهو الهيولى، كما سيأتي بيانه إن شاء اللّه تعالى.

قال الشّيخ:

[في معرفة الجواهر الخمسة]

وكلّ جوهر ليس في موضوع فلايخلو [الف]: إمّا أن لايكون في محلّ[٥] أصلاً، [ب]: أو يكون في محلّ لايستغني في القوام عنه ذلك المحلّ.

فإنّ كان في محلّ لايستغني في القوام عنه ذلك المحلّ فإنّا[٦] نسمّيه

---

١. نجا: + اعنى

٢. نجا: بذاته ثمّ يكون مع هذا

٣. كذا / والظاهر زيادة «و»

٤. م: ـ و

٥. م: محله

٦. خ: فإنّما

صورة مادية.

وإن لم يكن في محلّ أصلاً [١]: فإمّا أن يكون محلاً بنفسه لاتركيب فيه، [٢]: أو لايكون.

فإن كان محلّاً بنفسه [لاتركيب فيه] فإنّا نسمّيه الهيولى المطلقة.

وإن لم يكن [I]: فإمّا أن يكون مركباً، مثل أجسامنا المركّبة من مادّة ومن صورة جسمية، [II]: وامّا أن لايكون، ونحن نسمّيه صورة مفارقة، كالعقل[1] والنفس.

وأمّا إذا كان الشيء في محلّ هو موضوع، فإنّا[2] نسمّيه عرضاً.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا حقّق الجوهر أراد أن يقسّم الجوهر إلى الجواهر الخمسة. أمّا وجه هذا التقسيم[3] فهو: أنّ ما ليس وجوده في موضوع [الف]: إمّا أن لايكون وجوده في محلّ أصلاً، [ب]: وإمّا أن يكون وجوده في محلّ، [ج]: وإمّا أن يكون هو في ذاته محلّاً لحلول شيء آخر فيه.

وأمّا إن لم يكن [١]: فإن كان محلاً لحلول شيء آخر فيه[4] [I]: فإمّا أن يكون فيه تركيب ويكون منقسماً في ذاته [II]: وإمّا أن لايكون.

---

١. خ: المقل ٢. خ: فإنّما

٣. لايخفى أنّ تقسيم الشارح لايطابق كاملاً بكلام الشّيخ في وضع المقسم و ان كان المآل واحداً. ٤. ف: + لا

فإن لم يكن وجوده في محلّ ولم يكن[1] هو في ذاته محلاً لشيء آخر. [I]: فإمّا أن تكون له علاقة تصرف في المحلّ المنقسم بالتحريك [II]: أو لم يكن.

فانقسم الجوهر إلى خمسة أقسام:

أحدها: الذي وجوده في محلّ، يتقوّم[2] به ذلك المحلّ وهو «الصّورة» إمّا طبيعية وإمّا جسمية.

والثاني: الذي ليس وجوده في محلّ، ويكون هو في ذاته محلاً منقسماً و هو «الجسم».

والثالث: الذي ليس وجوده في محلّ، و يكون هو في ذاته محلاً، لا تركيب ولا انقسام فيه وهو «الهيولى».

والرابع: الذي ليس وجوده في محلّ وليس هو في ذاته محلاً وله علاقة تصرف في المحلّ بالتحريك وهو «النفس».[3]

والخامس: الذي ليس وجوده في محلّ، وليس هو في ذاته محلاً، ولا له علاقة التصرف في المحلّ وهو «العقل».

قوله: «وأمّا إذا كان الشيء في محلّ موضوع فإنّا نسمّيه عرضاً». فهذه وقع أجنبياً عن هذا الموضع، وقد ذكرناه في موضعه.

---

١. ف: العقل ٢. خ: مقوم

٣. ف: الذي ليس فى محلّ و هو فى ذاته محلّ محلّ له علاقة تصرف فى المحلّ بالتحريك و هو النفس

قال الشّيخ:

[إنّ الهيولى لاتتعرّى عن الصورة]

ومادّة [الصورة] الجسمية لاتخلو عن الصّورة الجسمية، ولو كانت تخلو[1] عن الأقطار لكانت حينئذٍ غير[ذات][2] كمّ البتة، وكانت غير متجزّئة الذات بل متأبية[3] عليه، أي لايكون[4] في قوّته[5] أن تتجزّئ ذاته[6] حتّى تكون جوهراً مفارقاً، فما كان يمكن أن يحلّها مقدار؛ لأنّ الغير[7] المتجزّي لايطابق المتجزّئ؛ وهذا مبدأ للطبيعيات.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المدّعىٰ أنّ الهيولى الأولى غير خالية عن الصّورة الجسمية. واعلم أنّ هذه المسألة من تفاريع إثبات الهيولى وإذا كان كذلك وجب أن لايقدّم إثباتها على إثبات الهيولى، فلاأدري لِم فعل كذلك.

---

١. نجا: خلواً
٢. الاضافة من نجا.
٣. نج: الذات ثابتة.
٤. نج: و لم‌يكن
٥. نجا: قوتها / و هوالأصح
٦. نجا: ذاتها / و هوالأصح
٧. نج: غير.

[فصل ٤]

[في إثبات المادّة و بيان ماهية الصورة الجسمية]

قال الشّيخ:

[في تحقيق ماهية الجسم والأبعاد المعتبرة فيه]

ونزيد هذا المعنى شرحاً، فنقول: إنّ الجسم ليس هو جسماً بأنّ فيه بالفعل أبعاداً[١] ثلاثة، وأنّه[٢] ليس يجب أن تكون في كلّ جسم نقط أو خطوط بالفعل؛ لأنّه يمكن أن يعقل[٣] الجسم جسماً وهو كرة لا قطع فيه البتة بالفعل[٤] والخطوط والنقط قطوع، وليس يجب أن تكون أبعاد ثلاثة فيه متعيّنة من أطراف متعيّنة[٥] دون غيرها؛ اللّهمّ إلّا أن تفرض[٦] مع شرط زائد على الجسم مثل تحرّك أو مماسة.

وأمّا السطح فليس هو داخلاً في حدّ الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث هو متناهٍ. وليس التناهي داخلاً في ماهية الجسم، بل هو

١. م، خ: ابعاد
٢. نج، نجا: فإنّه
٣. نجا: يكون
٤. نج، نجا: بالفعل البتة
٥. م: ـ متعينة
٦. نجا: تعرض

من اللواحق[1] الّتي تلزمه. ويصحّ أن تعقل ماهية الجسم وحقيقته ويستثبت في النفس دون أن يعقل متناهياً، بل إنّما يعرف بالبرهان [و] النظر.

بل الجسم إنّما هو جسم، لأنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، كلّ واحد منها قائم على الآخر، ولايمكن أن يكون فوق ثلاثة. فالذي يفرض أولاً هو الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق، وليس يمكن غيره. فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم، وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية.

وأمّا الأبعاد المتحدّدة الّتي تقع فيه فليست صورة له، بل هي من باب الكمّ وهي لواحق لا مقوّمات، وله صورة جسمانية لاتزول[2] عنه، وله مع ذلك أبعاد تتحدّد[3] بها[4] نهاياته وشكله. ولايجب أن يثبت /DA3/ شيء منها له، بل مع كلّ تشكيل[5] يتجدّد عليه يبطل كلّ بعد متحدّد كان فيه، وكلّ مقدار ممتدّ مفروض كان فيه، فإذاً هذا غير الأوّل.

لكنّه ربّما اتفق في بعض الأجسام أن تكون هذه الأبعاد المتحدّدة لازمة لاتفارق ملازمة أشكالها، وكما أنّ الشكل لاحق فكذلك مايتحدّد[6] بالشكل[7]، و[8]كما أنّ ملازمة الشكل لاتدلّ على أنّه

١. نج: اللوازم
٢. نج: يزول
٣. خ: متحدّد
٤. نج: ـ بها
٥. م: تشكيك / نجا: شكل
٦. م: يتجدّد

داخل في تحدّد[9] جسميته، كذلك ملازمة هذه الأبعاد المتحدّدة.

[و] المعنى الأوّل هو الصّورة الجسمية وهو موضوع لصناعة الطبيعيين أو داخل[10] في موضوعها.

والمعنى الثاني هوالجسم الذي من مقولة الكمّ وهو موضوع لصناعة التعاليميين أو داخل في موضوعها، وهو عارض للجواهر الجسمانية.

وليس [هو] ممّا يقوم بذاته ولا المعنى الأوّل أيضاً. فإنّ ذاك يقوم في مادّة وهذا في موضوع، أي أنّ ذلك صورة وهذا عرض.[11]

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا[12] الكلام بحثان:

أحدهما: في تحقيق ماهية الجسم. المشهور: «إنّ الجسم هو الطويل العريض العميق»، و هذا[13] باطل؛ لأنّ الجسم ليس جسماً بأنّ فيه هذه الأبعاد الثلاثة. لأنّه ليس يجب أن تكون في كلّ جسم نقط أو خطوط بالفعل؛ لأنّه يمكن تعقّل الجسم الذي هو كرة من غير قطع فيه بالفعل والخطوط والنقط و[14] [الـ] قطوع[15].

وأمّا السطح فإنّه غير داخل في حقيقة الجسم من حيث هو جسم،

٧. نجا: به الشكل
٨. م: ـ و
٩. نجا: تحديد
١٠. م: داخلاً
١١. نجا: عارض
١٢. م: منا
١٣. ش: فهذا
١٤. د: ـ و.
١٥. هكذا في النسخ

بل من حيث هو جسم متناه.

والتناهي غير داخل في حقيقة الجسم، لأنّه يصحّ أن يعقل ماهية الجسم بدون أن يعقل كونه متناهياً، بل الجسم إنّما هو جسم لأنّه بحيث يصلح أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة على زوايا قائمة، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة، فالذي[1] يفرض أوّلاً الطول والقائم عليه هو العرض، والقائم عليها في الحد المشترك هو العمق، وهذا المعنى منه هو[2] [الـ]صورة الجسمية.

البحث الثاني: في الفرق بين الأبعاد المتحدّدة و[3]الصّورة الجسمية.

أمّا الأبعاد المتحدّدة الّتي تحصل الصورة الجسمية فهي[4] من باب الكمّ وليست هي الصورة الجسمية.

وتلخيص ماذكره في هذا المطلوب هو أنّ الجسم الواحد قد توارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة؛ فإنّا إذا[5] أخذنا قطعة شمعة فشكّلناها بأشكال مختلفة، فتارةً يصير طوله أزيد من عمقه وتارة بالعكس، فإنّ جسميته باقية مع اختلاف مقاديره، والباقي مغائر لغير الباقي، فالجسمية مغائرة للمقدار.

قوله: «وليس يجب أن تكون أبعاد ثلاثة فيه متعيّنة من اطراف متعيّنة دون غيرها. اللّهمّ إلّا أن يفرض مع شرط زائد على الجسم

---

١. ش: والذى
٢. ف: ـ هو
٣. ف: أو
٤. م: فهما
٥. ف: المخصوصة فاذا

مثل تحرّك أو مماسة».

معناه: أنّ الكرة ما لم‌يفرض متحرّكة فلايوجد فيها خط. وأمّا المحور والقطبان والمنطقة فهي إنّما[1] يفرض عند الحركة.

قوله: «وأمّا الأبعاد المتحدّدة الّتي تقع فيه فليست صورة لها».

معناه: أنّ الأبعاد[2] الحالة في الجسم مغائر للصورة الجمسية.

قوله: «بل هي من باب الكمّ، وهي لواحق، لامقوّمات».

معناه: أنّ هذه الأبعاد من باب الكم، وهي[3] غير داخلة في‌حقيقة الجسم بل هي من اللواحق.

قوله: «وله صورة جسمانية لاتزول عنه وله مع ذلك أبعاد تتحدّد بها نهايته وشكله».

المراد منه ما ذكرناه[4]، وهو أنّ الصّورة الجسمية مغائرة لهذه الأبعاد؛ لأنّ الصّورة الجمسية باقية مع تبدّل هذه الأبعاد وتغيّرها.

قوله: «لكنّه ربّما اتّفق في بعض[5] الأجسام».

معناه: أنّ[6] ربّما تكون هذه الأبعاد لازمة لبعض الأجسام كالفلك، فإنّ المقدار والشكل لايفارقانه[7]. وباقي الكلام ليس فيه زيادة فائدة.

---

١. ف: القطبان فالمنطقة فيهما
٢. ف: ـ المتحدّده... الأبعاد
٣. م: هما
٤. ف: ذكرنا
٥. ف: البعض
٦. كذا
٧. م: يفارقابه

قال الشّيخ:

[إثبات الهيولى للصورة الجسمية]

فنقول[١]: إنّ الأبعاد والصّورة الجسمية لابدّ لها من موضوع أو هيولى تقوم فيه. أمـّا الأبعاد الّتي هي[٢] من مقولة الكمّ فأمرها ظاهر، فإنّها قد توجد وتعدم والموضوع الموصوف بها ثابت، فإنّها[٣] لايثبت[٤] شيء موجود منها مع تغيّر الشّكل والموضوع[٥] واحد.

وأمّا الصّورة الجسمية[٦] فلأنّها [١]: إمّا أن تكون نفس الإتصال، [٢]: أو تكون طبيعة يلزمها الإتصال حتّى لاتوجد هي إلّا والإتصال لازم لها.

فإن كان[٧] نفس الإتصال فقد[٨] يوجد[٩] الجسم متصلاً ثمّ ينفصل، فيكون [هناك][١٠] لا محالة هو[١١] شيء هو بالقوّة كلاهما، وليس[١٢] ذات الإتصال بما هو اتصال قابلاً للإنفصال؛ لأنّ قابل الاتصال[١٣] لايعدم عند الإنفصال، والإتصال يعدم عند الإنفصال. فـاذاً شيء غـير[١٤] الإتصال هو قابل للإنفصال، وهو بعينه قابل للإتصال[١٥] /DB3/،

١. م: فيقول
٢. م: هما
٣. نجا: فانه.
٤. م: فانها يثبت
٥. نج: الشكل لموضوع.
٦. نج: الجسمية
٧. نجا: كانت
٨. نج: و قد
٩. نج، نجا: يكون
١٠. الإضافة من نجا.
١١. نج، نجا: ـ هو
١٢. نجا: فليس
١٣. نج: الانفصال / و هو الاظهر.
١٤. م: عن
١٥. نج، نجا: الإتصال

فليس الإتصال هو[١] بالقوّة قابلاً للإنفصال، ولا أيضاً طبيعة يلزمها الإتصال لذاتها.

فظاهر أنّ هاهنا جوهراً غير الصورة الجسمية[٢] و[٣]هو الذي يعرض له الإنفصال والإتصال معاً، وهو مقارن للصورة الجسمية، و[٤]هو الذي يقبل الإتحاد بالصورة[٥] الجسمية، فيصير جسماً واحداً بما يقوّمه أو يلزمه من الإتصال الجسماني.

[فصل ٥]

[في أنّ الصورة الجسمية مقارنة للمادّة في جميع الأجسام عموماً]

و إذاً[٦] الصورة الجمسية بما هي الصورة الجسمية لاتختلف، فلايجوز أن يكون بعضها قائماً في المادّة وبعضها غير قائم فيها. فإنّه من المحال أن تكون طبيعة لااختلاف فيها من جهة ما هي تلك الطبيعة ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها، لأنّ وجودها[٧] ذلك و[٨]الواحد متفق، فإن[٩] كان[١٠] لم يفسد المحل بارتفاعه فهو عرض، وإن فسد بارتفاعه فهو جوهر موجود لا في موضوع، وإن افتقر فهو

---

١. م: ـ هو
٢. م: ـ الجسمية
٣. نج: ـ و
٤. م: ـ و
٥. النسخ: بصورة.
٦. نج، نجا: فإذاً
٧. نجا: كونها / و هوالأظهر
٨. نج: ـ و.
٩. نج: و ان
١٠. نج: ـ كان

لطبيعته عرض.

[و أيضاً فإنّ وجودها ذلك الواحد لايخلو إمّا أن يكون قائماً في مادّة، أو غير قائم في مادّة، أو بعضه قائماً فيها وبعضه غير قائم .

ومحال أن يكون بعضه قائماً فيها و بعضه ليس؛ لأنّ الاعتبار إنّما تناول ذلك الوجود من حيث هو واحد غير مختلف. فبقي أن يكون ذلك الواحد إمّا كلّه غير قائم فيها، أو كلّه قائم فيها ؛ ولكن ليس كلّه غير قائم فيها، فبقي أن يكون كلّه قائماً فيها.]

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل إثبات هيولى للصورة الجسمية. وتقريره: أنّ الصورة الجسمية [١]: إمّا أن تكون نفس الإتصال، [٢]: و إمّا أن تكون طبيعة يلزمها الإتصال. وأيّاً ما كان فالهيولى[1] للصورة الجسمية ثابتة.[2]

أمّا إذا كان نفس الإتصال فلأنّا نجد الجسم متصلاً ثمّ ينفصل، ويجب[3] أن يكون هاهنا شيئاً قابلاً[4] لهما؛[5] [١]: ثمّ ذلك إمّا أن يكون لاتصال، [٢]: وإمّا إن يكون شيئاً مغائراً لهما وبالقوّة كليهما.

ومحال أن يكون القابل للإنفصال نفس الإتصال؛ لأنّ القابل للشيء يجب أن يوجد مع المقبول. والإتصال محال أن يوجد عند

---

١. ف: فإثبات الهيولى
٢. ف: ثابت
٣. م: وجب
٤. كذا
٥. خ: لها

الإنفصال، فإذاً هو شيء غير الإتصال، وهو أيضاً قابل للإتصال[١] والإنفصال وذلك هو الهيولي.

فإن قيل: ما ذكرتم لايدلّ إلّا على ثبوت مادّة للجسم القابل للإنفصال، وأما الجسم الذي لايقبل الإنفصال ـ كالفلك مثلاً ـ فما الذي يدلّ على ثبوت مادّة له.

فنقول: الصورة الجسمية حقيقة متحدّدة في كلّ الأجسام، فاذا كان بعضها قائماً بمادّة كان الأمر في جميعها كذلك؛ لأنّها إن احتاجت لذاتها إلي مادّة وجب الإحتياج في الجميع؛ وإن لم تحتج مادةً وجب الإستغناء في الكلّ. و لنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «إنّ الأبعاد والصورة الجسمية لابدّ لها من موضوع أو هيولي يقوم فيه».

معناه: أنّ الأبعاد مفتقرة[٢] إلى موضوع يحلّ فيه، والصورة الجسمية محتاجة[٣] إلى هيولى تحلّ فيها، وقد عرفت الموضوع والهيولي والأبعاد والصورة الجسمية والفرق بينهما.

واعلم أن ذكر الأبعاد وقع هاهنا حشواً لافائدة فيه.

قوله: «وأمّا الأبعاد الّتي من مقولة الكمّ فأمرها[٤] ظاهر».

هذا الكلام قد تقدّم فلافائدة في ذكره.

قوله: «وأمّا الصورة الجسمية فلأنّها إمّا أن يكون نفس الإتصال».

---

١. ف: الاتصال
٢. م: ـ مفتقر
٣. ف: ـ محتاجة
٤. م: فأمر

هذا هو المقصود في إثبات هيولى للصورة الجسمية وقد لخصّناه.

قوله: «وهو الذي يقبل الإتحاد بصورة الجسمية فيصير جسماً واحداً [...]».

معناه: أنّ الجسم يتركّب من هذه المادّة والصورة الجسمية، فيصير ذلك المركّب جسماً واحداً.

قوله: «وإذاً الصورة الجسمية بما هي صورة جسمية لاتختلف، فلايجوز أن يكون بعضها قائماً».

هذا هو الجواب عن السؤال الذي ذكرناه فلانعيده.

[فصل ٦]

[في أنّ المادّة لاتتجرّد عن الصورة]

٦

قال الشّيخ:

□ [الحجة الأولى]

ونقول: إنّ تلك المادّة أيضاً لايجوز أن تفارق الصورة الجسمية ٩
وتقوم موجودة بالفعل: لأنّها إن فارقت الصورة الجسمية فلايخلو
[١]: إمّا أن يكون لها وضع وحيّز في الوجود الذي لها حينئذٍ، [٢]:
أو لايكون. ٢

فإن كان لها وضع وحيز وكان يمكن أن تنقسم، فهي لامحالة ذات
مقدار، وقد فرضت لامقدار لها؛ هذا خلف[١].

وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة، ويمكن أن ٥
ينتهي إليها خط، ولايجوز أن تكون منفردة[٢] الذات منحازتها، لأنّ
خطاً إذا انتهى إليها لم يخل:

[١]: إمّا أن[٣] يلاقيها بتلك النقطة، [٢]: أو[٤] بنقطة أخرى

١. نج: ـ هذا خلف. ٢. نج: مفردة

٣. م: + يكون انا أن يلاقيه بنقطة اخرى غير حد

غيرها.[٥]

ثمّ إن لاقاها خطّ آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها ثمّ لايخلو:

إمّا أن تتبائن[٦] النقطتان عن جنبتيها[٧]، ـ فتكون المتوسّطة[٨] الّتي[٩] تلاقيها إثنتان[١٠] لاتتلاقيان تنقسم[١١] بينهما وقد فرضت غير منقسمة.

وإمّا أن تكون النقطتان تتلاقيان وبتلاقيها[١٢] تكون[١٣]ذاتها سارية في ذات كلّ واحدة[١٤] منها، وذاتها منحازة عن الخطين. فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين. فللخطين نقطتان غير الأوليتين[١٥] هما نهايتاهما، وقد[١٦] فرضناهما نهايتيهما، هذا خلف.

فيكون إذن ذلك الجوهر غير منحاز منفرد بل طرفا للخط، فيكون نقطة، لكنّ النقطة توجد قائمة في جسم وفي مادّة لا مادّة للجسم[١٧].

وأمّا إن[١٨] كان هذا الجوهر لاوضع له ولا إشارة إليه ـ بل هو

---

٤. نج: ـ بتلك النقطة او / نجا: هنا مشوش
٥. م: ـ يلاقيها فتلك النقطة أو نقطة اخرى غيرها
٦. خ: تبائن
٧. نج، نجا: جنبيتها
٨. نج: المتوسطة
٩. نج: التى
١٠. نج: اثنتان
١١. نج: تنقسم
١٢. نج: تلاقيهما / م: بتلاقيانه
١٣. نج: فتكون
١٤. نج: واحد
١٥. نج: الاوليين.
١٦. نج: ـ قد
١٧. نج: الجسم
١٨. نج: ـ ان

كالجواهر المعقولة ـ لم يخل إمّا أن يحلّ فيه المقدار المحصّل دفعة، أو يتحرك إليه على الإتصال.

فإن حلّ فيه المقدار دفعةً ففي آن انضياف المقدار إليه يكون قد صادفه المقدار حيث انضاف إليه، فيكون لا محالة صادفه وهو في الحيّز الذي هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيّزاً؛ إلّا أنّه عساه أن لايكون محسوساً وقد فرض غير متحيز البتة؛ هذا خلف[1].

ولايجوز أن يكون التحيّز[2] قد حصل له دفعة مع قبول المقدار، لأنّ المقدار لايوافيه[3] [إلّا و هو] في حيّز مخصوص.

وأمّا إن كان قبوله للمقدار لادفعة، بل على انبساط، وكلّ ما من شأنه أن ينبسط فله جهات، وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز، فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز. وقيل: لا وضع له ولا حيّز؛ هذا خلف.

والذي أوجب هذا كلّه فرضنا أنّه يفارق الصورة الجسمية فمتنع أن يوجد بالفعل إلّا متقوّماً بالصورة الجسمية، و كيف تكون ذات لا حيّز[4] لها بالقوّة ولا بالفعل، تقبل الكم وتساويه.

فبيّن أنّ المادّة لاتبقى مفارقة، بل وجودها وجود قابل لا غير، كما أنّ وجود العرض وجود مقبول لاغير.

---

١. نج، م: خلف
٢. نج: التحييز
٣. م: يوافيه
٤. نج: جزء

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الغرض من هذا الكلام إثبات الهيولى و[1]يستحيل خلوّها عن الصورة الجسمية وقد ذكر في هذا المطلب حججاً.

□**الحجّة الأولى:** هو أنّه لو خلت الهيولى عن الصورة الجسمية[2] بعد أن كانت موجودة بالفعل [١]: فإمّا أن يكون لها وضع، [٢]: وإمّا أن لايكون؛ والقسمان ممتنعان، فيتمنع خلوّها عن الصورة الجسمية.

وإنّما[3] قلنا: إنّ القسم الأول ممتنع، لأنّها لو كانت ذات وضع [١]: فإمّا أن تنقسم، [٢]: وإمّا أن لاتنقسم.

ومحال أن تنقسم، لأنّها حينئذٍ تكون ذات مقدار، فتكون جسماً وقد فرضت أنّها ليست كذلك، هذا خلف.

ومحال أن لاتنقسم البتة؛ لأنّها حينئذٍ تكون نقطة وكانت ذات وضع، فيمكن أن ينتهي إليها خطان، وحينئذٍ لاتخلو [الف]: إمّا أن تكون تلك النقطة تحجب بين النقطتين اللتين هما طرفا الخط، و إمّا أن لاتحجب. فإن حجبت بينها فقد انقسمت النقطة هذا. و إن لم تحجب فقد دخلت النقطتان فى تلك النقطة وهي منفردة متجاورة، فهما أيضاً منفردتان؛ لكن للخطين نهايتان، فلها نقطتان غيرهما، والكلام فيهما كالكلام في الأولى، ويقتضي[4] ذلك إلّا[5] أن لاتوجد في الخط

---

١. ف: ـ و
٢. ف: ـ و قد ذكر... الجسمية
٣. ش: انا
٤. م: يقضى

/DB1/المتناهي نقطة أصلاً. فثبت[٦] أنّ الهيولى لو كانت خالية عن الصورة لاستحال أن تكون ذات وضع وتكون إليها إشارة.

وإنّما قلنا: إنّها تستحيل أن لاتكون ذات وضع، لأنّها لو كانت كذلك فإذا فرضنا أنّ المقدار حلّ فيها فإمّا [١]: أن يحلّ فيها دفعةً؛ [٢]: وإمّا أن يحلّ فيها على اتصال وتدريج.

ومحال أن يحلّ دفعة، لأنّ المقدار حين صادفها[٧] حيث انضاف[٨] إليها لامحالة صادفها وهي[٩] في حيّز[١٠]، فيكون ذلك الجوهر متحيّزاً.

ومحال أيضاً أن يحلّ فيها المقدار على انبساط وتدريج، لأنّ كلّ ماشأنه أن ينبسط فله جهات، وكلّ ما له جهات فهو ذو وضع، فهذا الجوهر حينئذٍ يكون ذا وضع، وقد فرض غير ذى وضع؛ هذا خلف.

ولمّا بطل القسمان تعيّن أنّ الهيولى لاتتعرّى[١١] عن الصّورة الجسمية قطّ[١٢].

□ الحجة الثانية:

قال الشّيخ:

وأيضاً فإنّها[١٣] لاتخلو[١] إمّا أن يكون وجودها وجود قابل،

---

٥. ش: إلى
٦. م: فيثبت
٧. ف: الصادق.
٨. م: اتصاف / ف: ـ انضاف.
٩. ف: ـ هي
١٠. د: حين.
١١. ف: الا تعرى
١٢. ف: فظ (فظاهر)
١٣. نج: فانها.

فتكون دائماً[١] قابلة للشيء، [٢]: وإمّا أن يكون لها وجود خاصّ متقوّم ثمّ تقبل، فتكون بوجودها الخاصّ المتقوّم غير ذات كمّ وقد قامت غير ذات كمّ، فيكون المقدار الجسماني عرض لها، و[٢]صيّر ذاتها بحيث لها بالقوّة أجزاء وقد تقوّمت جوهراً في نفسها غير ذي جزء باعتبار نفسها البتة لعدم[٣] الإمتداد في حدّ[٤] نفسها.

فيكون ما هو متقوّم بأنّه لا جزء له يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوّم[٥] به بالفعل لورود عارض عليه، فتكون حينئذٍ للمادّة منفردةً صورةٌ عارضة بها تكون واحدة بالقوّة والفعل، وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالفعل؛ فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو قابل للأمرين، من شأنه أن يصير مرّة ليس في قوّته أن ينقسم ومرة في قوته أن ينقسم، أعني القوّة القريبة الّتي لا واسطة لها.

فلنفرض[٦] الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل إثنين، وكلّ واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه أن يفارق الصورة الجسمانية، فليفارق كلّ واحد منهما الصورة الجسمانية، فيبقى كلّ واحد منهما جوهراً واحداً بالقوّة والفعل.

---

١. م: و إنّما
٢. م: او
٣. نج، نجا: لعدمها
٤. نج: حيز.
٥. نج: تتقوّم
٦. م: فليفرض

ولنفرضه بعينه لم يقسم[1] إلّا أنّه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتّى بقي جوهراً واحداً بالقوّة والفعل. فلايخلو [١]: إمّا أن يكون هذا الذي بقي جوهراً و هو غير جسم بعينه، مثل جزئه[2] الذي بقي كذلك [٢]: أو يخالفه.

وإن خالفه فلايخلو [الف]: إمّا أن يكون لأنّ هذا بقي وذاك عدم، [ب]: أو بالعكس، [ج]: أو كلاهما بقيا و لكن يختصّ بهذا كيفية أو صورة لا[3] توجد كذلك[4]، [د]: أو يختلفان بالمقدار.

فإن بقي أحدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة وإنّما أعدم أحدهما رفع الصورة الجسمانية، فيجب أن يعدم ذلك بعينه الآخر.

وإن اختصّ بهذا كيفية واحدة، والطبيعة واحدة، لم تحدث حالة إلّا مفارقة الصورة الجسمانيّة، و لم يحدث مع هذه الحالة[5] إلّا ما يلزم هذه الحالة، فيجب أن يكون حال الآخر كذلك.

فإن قيل: إنّ الأولين وهما إثنان يتّحدان فيصيران واحداً.

فنقول:[6] إنّ[7] من المحال أن يتحد جوهران، لأنّهما:

إن اتحدا وكان[8] كلّ واحد منهما موجوداً فهما إثنان لا واحد[9].

---

١. هكذا في النسخ.
٢. خ، نجا: الجزء
٣. خ: ما.
٤. نجا: لذلك.
٥. م: حاله
٦. م: فيقال
٧. نج: ـ ان
٨. نج: ـ كان
٩. وقع إلى هنا خلط واضطراب في نصّ نسخة ش و م.

وإن اتحدا و أحدهما معدوم والآخر موجود، فالمعدوم كيف يتحد بالموجود.

وإن عدما جميعاً بالإتحاد وحدث شيء ثالث، فهما[١] غير متحدين، بل فاسدين، وبينهما وبين الثالث مادّة مشتركة، وكلامنا في نفس المادّة، لا في شيء ذي مادّة.

وأمّا /DA6/ إن اختلفا في القدر فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية و[٢]لها صورة مقدارية: هذا خلف.

وأمّا إن لم يختلفا بوجه من الوجوه، فيكون حينئذٍ حكم الشيء مع غيره وحكمه وحده من كلّ وجه[٣] واحداً: هذا خلف.

فبقي أنّ المادّة لاتتعرّى عن الصورة الجسمية.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا هو الحجّة الثانية على استحالة تعرّي المادّة عن الصّورة. وتلخيصها لو كانت الهيولى لها وجود خاص متقوّم غير ذي كمّ والآخر باعتبار ذاتها عرض لها[٤] الكم، وصيّرها ذات أجزاء بالقوّة، فتكون ماهو متقوّم بأنّه لاجزء له ولا كمّ يعرض له أن يبطل[٥] عنه ما يتقوّم به[٦] بالفعل لورود عارض عليه، فتكون حينئذٍ للمادّة

---

١. م: فيهما
٢. نج: ـ و
٣. نج، نجا: جهة
٤. ف: ـ لها
٥. د: بطل
٦. م: ـ به

صورة عارضة لها تكون واحدة بالقوّة وبالفعل،[١] وصورة أخرى بها تكون غير واحدة بالفعل، ويكون بين الأمرين شيء مشترك هو القابل للأمرين من شأنه أن يصير مرّة ليس في قوته أن ينقسم، ومرّة في قوّته أن ينقسم.

فلنفرض[٢] الآن[٣] هذا الجوهر قد صار بالفعل إثنين، ثمّ صار شيئاً[٤] واحداً بأن خلعا صورة الإثنينية، فلايخلو:

إمّا إن اتحدا وكلّ واحد منهما موجود، فهما إثنان لا واحد.

وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود، فالمعدوم يمتنع أن يتحد بالموجود.

وإن عدما جميعاً وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين، بل فاسدين، وبينهما[٥] وبين الثالثة مادّة مشتركة؛ وكلامنا في[٦] نفس المادّة لا في شيء ذي مادّة.

فالمادّة الجسمية لاتفارق الصّورة الجسمية.

هذا تلخيص هذا الكلام ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «وأيضاً فإنّها لاتخلو إمّا أن يكون وجودها وجود قابل فتكون دائماً قابلة لشيء[٧]، وإمّا أن يكون لها وجود خاص متقوّم تمّ

١. ف: والفعل
٢. م: فليفرض
٣. ف: إلّا أن
٤. ف: ـ فشيئاً
٥. ف: بينها
٦. م: ـ في
٧. كذا / والأصح: للشيء

تقبل».

اعلم أنّ هذا التقسيم غير منحصر، ومع ذلك ففي هـذا[١] الكـلام اختلال؛ لأنّ الهيولى إذا كانت قابلة دائماً أيس[٢] يلزم منه.

قوله: «فتكون بوجودها الخاصّ المتقوّم غير ذات كمّ وقد قامت غير ذات كمّ».

معناه: أنّ الهيولى إذا كانت موجودة خالية عن الصّـورة كـانت خالية أيضاً عن المقدار، ولاتكون لها أجزاء بالقوّة.

قوله: «فيكون المقدار الجسماني عرض لها، وصيّر ذاتها بحيث لها بالقوّة أجزاء، وقد تقوّمت جوهراً في نفسها غير ذي جزء بـاعتبار نفسها[٣] البتة».

معناه: أنّ الهيولى حينئذٍ لاتكون في حيّز، لأنّه لاامتداد لها في حيّز[٤].

قوله: «فيكون ما هو متقوّم بأنّه لاجزء له يعرض له[٥] أن يبطل عنه مايتقوّم به بالفعل لورود عارض عليه».

اعلم أنّ هذا الكلام متصل بقوله[٦]؛ إذا عرض لها المقدار وصيّرها ذات آخر بالقوّة فيكون ماهو متقوّم بأنّه لاجزء[٧] له يبطل عنه مايتقوّم

---

١. م: + هذا
٢. د: أيش.
٣. ف: نفسها غير ذات نفسه
٤. ف: حين
٥. ف: ـ له
٦. ف: فقوله / هكذا في النسخ.
٧. ف: لاحركة

به بالفعل.

قوله: «فلنفرض[١] الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل إثنين، وكلّ واحد منهما بالعدد غير[٢] [الآخر]».

المراد منه إنّا إذا فرضنا هذا الجوهر الذي منقسم مرّة وغير منقسم مرّة، صار بالفعل إثنين، وقد فارقته الصّورة الجسمية فإمّا أن يكون كلّ ذلك الجوهر مساوياً لجزئه وإمّا أن يكون مخالفاً له.

و[٣]ذلك الإختلاف [١]: إمّا أن يكون بالماهية، [٢]: أو لوازمها، [٣]: أو بعوارضها.

ومحال أن يكون بالماهية و بلوازمها، لأنّ[٤] الطبيعة واحدة.

ومحال أن يكون الإختلاف بالعوارض، وهو أن يكون أحدهما كلّاً والآخر جزءاً؛ لأنّ المادّة قبل اتصافها بالصّورة الجسمية كانت موصوفة بالمقدار وهي[٥] كانت موصوفة بالمقدار، كأنّ[٦] الجسمية حاصلة، فالمادّة قبل حصول الصّورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية؛ هذا خلف.

---

١. م: فليفرض ٢. فـ: ـ غير
٣. ش: و
٤. م: ان
٥. فـ: ـ و هي
٦. فـ: ـ موصوفة... كان

[فصل ٧]

[في إثبات التخلخل و التكاثف]

قال الشّيخ:

□ [الحجة الثالثة]

ولأنّ[١] هذا الجوهر إنّما[٢] صار[٣] كمّاً بمقدار حلّه، فليس بكمّ بذاته: فليس يجب أن يختصّ ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وإن كانت الصّورة الجسمية واحدة.[٤] ونسبة ما هو غير متجزّئ في ذاته، بل إنّما يتجزئ بغيره إلى أيّ مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة، وإلّا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل[٥] عليه، وهو في الكلّ[٦] والجزء واحد، لأنّه محال أن يكون جزء منه يطابق[٧] جزءاً من المقدار، وليس له في ذاته جزء.

فبيّن من هذا أنّه يمكن أن تصغر المادّة بالتكاثف وتكبر

---

١. خ: ان

٢. خ: انا

٣. م، خ: صدر

٤. نج، نجا: ـ و ان كانت... واحدة

٥. م، خ: يفصل

٦. نج: هو للكل.

٧. نج: طابق

بالتخلخل، وهذا محسوس؛ بل يجب أن يكون تعيّن المقدار عليها[١] بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار وإن لم يتعيّن[٢] لها[٣] مقدار لذاتها.

وذلك السبب لايخلو [١]: إمّا أن يكون فيه، فيكون الكمّ فيه[٤] تابعاً لصورة أخرى في المادّة.

[٢]: أو يكون ذلك[٥] لسبب من خارج.

فإن كان من سبب خارج[٦] فلايخلو: [الف]: إمّا أن يوجب [السبب][٧] ذلك [التعيّن][٨] من غير أن يؤثّر فيه أثراً آخر /DB6/ يتبع الكمّ ذلك الأثر؛ [ب]: أو يكون و يفعل[٩] فيها أثراً آخر، ثمّ يتبعه الكمّ.

فإن كان الفاعل الخارج أفاده مقداراً مّا، لابسبب في الجسم من نسبة إلى استعداد[١٠] معين[١١]، [فـ]تساوت[١٢] الأجسام في الأحجام؛ وهذ محال. فإذن إنّما يختلف بحسب اختلاف الإستعدادات. وهي تابعة لمعانٍ غير نفس المواد، فالكمّ يتّبع لامحالة أثراً مّا[١٣] يوجد في

---

١. م، خ: عليه

٢. في بعض النسخ: إن يتعين

٣. نج: له

٤. نج: ـ فيه

٥. نج، نجا: ـ ذلك

٦. لجا: لسبب من خارج

٧. الإضافة من نجا.

٨. الإضافة من نجا.

٩. نج: يكون او لايفعل.

١٠. نجا: فإن كان تابعاً له افاده بمقدار ما لذلك السبب لا لان الجسم يختص به لنسبته إلى استعداد

١١. نجا: + واحد

١٢. نج: فتتساوى / نجا: فتساوى

١٣. م، نج: امّا

المادّة، فيرجع الحكم إلى القسم الأوّل؛ وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا حجّة أخرى على أنّ الهيولى لاتتعرّى عن الصّورة الجسمية وتلخيصها: إنّ الهيولى لامقدار لها في نفسها، و حينئذٍ يكون جميع المقادير بالنسبة إليها على السواء، فإذا حلّت الصّورة فيها وصارت ذات مقدار معيّن فاختصاصها بذلك المقدار لابدّ لها من مقتضي يقتضي ذلك، وذلك المقتضى [١]: إمّا الفاعل، [٢]: وإمّا أمر زائد على المادّة.

ومحال أن يكون المقتضي لذلك المقدار المعيّن هو الفاعل، لأنّه إذا لم‌يكن في المادّة أمر يستحقّ لذلك كان[١] تخصيصها بذلك المقدار ترجيحاً من غير مرجّح؛ وإنّه محال.

وإن كان لأمر في المادّة سابق على المقدار، كانت الهيولى موصوفة بالصّورة، وهو المطلوب[٢].

قال الشّيخ:

□ [الحجة الرابعة]

وأيضاً فإنّه[٣] يختصّ لامحالة بحيّز من الأحياز، وليس له حيّزه

---

١. ف: يستحق كذلك

٢. وقع إلى هنا خلط واضطراب في نصّ نسخة ش.

٣. د: فلانه

الخاصّ به بما هو جسم، وإلّا لكان كلّ جسم كذلك. فهو إذاً لامحالة مختصّ به لصورة ما في ذاته؛ وهذا بيّن.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذه حجّة أخرى على أنّه لايجوز تعرّى الهيولى عن الصّورة الجسمية.

وتقريرها: إنّها لو خلت عن الصورة الجسمية[١]:

[١]: فإمّا تحصل في جميع الأحياز، وهو محال.

[٢]: أو لاتحصل في حيّز. وهو محال أيضاً وإلّا لما تجسّمت.[٢]

[٣]: وإمّا أن تحصل في حيّز معيّن وحينئذٍ لابدّ و أن يكون مختصاً بمعنى يقتضي ذلك.

قال الشّيخ:

[إثبات الصورة النوعية]

وأيضاً فإنّه [١]: إمّا أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات كالفلك، فيكون لصورة ما صار كذلك، لأنّه بما هو جسم قابل له،[٣] [٢]: وإمّا أن يكون قابلها بسهولة أو بعسر. و أيّ شيء[٤] ما كان[٥] فهو على إحدى /DA4/ الصّور المذكورة في

---

١. ف، خ : ـ و تقريرها... الجسمية / ف، خ : فاذا خلت فيها الصورة الجسمية

٢. ش: قسمت

٣. نج: لها

٤. نج: و ايش / نجا: أياما.

٥. نج، نجا: و ايما كان

الطبيعيات. فإذاً المادّة الجسمية لاتوجد مفارقة للصورة[١]. فالمادّة إذن أن[٢] تقوم بالفعل بالصّورة، فإذاً اذا وجدت[٣] في الوهم[٤] مفارقة لها، عدمت.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام إثبات الصور النوعية؛ وتلخيصها: أنّ الجسم لايخلو [١]: إمّا أن يكون قابلاً لتشكّل والتفصيل، [٢]: و إمّا أن يكون قابلاً لهما.

والقسم الأوّل هو الفلك.

والقسم الثاني [الف]: إمّا أن يكون قابلاً لهما، وذلك إمّا أن يكون بسهولة أو بعسر.

[ب]: وإمّا أن يكون غير قابل لهما.[٥]

وأيّاً ما كان فهو على إحدى الصّور المذكورة في الطبيعيات.

قوله: «فإذاً المادّة الجسمية لاتوجد مفارقة للصور».

لمّا فرغ من ذكر البراهين ذكر النتيجة، وهي أنّ المادّة لاتفارق الصورة، وأنّها لاتتقوّم[٦] بالفعل إلّا بالصورة.

قال الشّيخ:

---

١. نج: للصور
٢. نج: إنّما / و هوالأصحّ
٣. نج: أخذت
٤. نج: التوهم
٥. ف: ـ و امّا أن يكون غير قابل لهما
٦. م: لاتقوم

فصل [٨]

في تقدّم الصّورة على المادّة في مرتبة الوجود[١]

والصّور[٢] [١]: إمّا صور[٣] لاتفارق المادّة، [٢]: وإمّا صور[٤] تفارقها المادّة، ولاتخلو المادّة عن مثلها.

والصورة الّتي تفارقها المادّة إلي عاقب، فإنّ معقّبها فيها[٥] يستبقيها بتعقيب تلك الصورة[٦]، فتكون [تلك] الصورة من وجه واسطة بين المادّة والمستبقي، والواسطة في التقويم أولى[٧] بتقوّم ذاته، ثمّ يتقوّم به[٨] غيره، وهي العلّة القريبة من المستبقي في البقاء.

وإن[٩] كانت تقوم بالعلّة المستبقية[١٠] للمادّة بوساطتها، فالقوام لها من الأوائل أوّلاً.

وإن كانت قائمة لابتلك العلّة بل بنفسها، ثمّ تقوم المادّة بها، فذلك أظهر فيها.

---

١. نج: ـ فصل في... الوجود

٢. نج: و الصورة

٣. م، خ: صورة

٤. نج، نجا: صورة

٥. بخ، نجا: به

٦. نج: الصور

٧. م، خ: اولا

٨. نجا: بتقوم ذاته ممن يقوم به / نج: يقوم به

٩. نج، نجا: فإن

١٠. نج: المبقية

وأمّا الصّورة الّتي لاتفارق فلافضل[١] للمادّة عليها في الثبات.[٢]

ثمّ المادّة[٣] إنّما خصّصت بها لعلّة أفادتها إيّاها. ولو كان لها تلك الصّورة لذاتها لكان كلّ مادّة جسمانية كذلك.[٤] فإذاً تلك العلّة إنّما[٥] تقيمها بها. ولولا هذه الصّورة لكانت إمّا أن تمسك موجودة بصورة[٦] أخرى أو تعدم، فإذاً مفيدها هذه الصورة يقيمها بها كما في الأولى كانت؛ فإذاً الصّورة أقدم من الهيولى.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: عادة الشّيخ في سائر الكتب جارية بأنّه كان يثبت بعد إثبات امتناع خلوّ الهيولى عن الصّورة امتناع خلوّ الصّورة أيضاً عن الهيولى، إلّا أنّه لمّا كان يمكن أن يتعرّف هذا من دلائل الإمتناع خلوّ الهيولى عن الصّورة الجسمية، لاجرم لم‌يذكر هذا المطلوب مفرداً.

واعلم أنّ المقصود من هذا الكلام إثبات تقدّم الصّورة على الهيولى، وتلخيصه[٧] هو: أنّ الصّورة[٨] تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: لاتفارق المادّة البتة، كصور الأفلاك.

وثانيهما: تفارقها إلى معاقب، مثل صور[٩] العناصر، ثمّ للصورة تقدّم

---

١. م، خ: فصل
٢. خ: إثبات
٣. نج، نجا: + اذا
٤. نجا: ذلك
٥. م: ـ إنّما
٦. نج، نجا: بصور
٧. م، خ: + و
٨. ف: الصور
٩. ف: الصور

على المادّة بوجهٍ ما، والمقصود من هذا الكلام إثبات هذا المطلوب.

وبيان ذلك وهو:[١] أنّ المادّة مفتقرة إلى الصّورة، لأنّها إذا فارقت المادّة لم‌تبق المادّة موجودة لما بيّنا أنّ المادّة لاتخلو عن الصّورة. فإذاً الصّورة علّة للهيولى، سابقةٌ عليها. ثمّ إنّها لاتخلو[٢]:

[١]: إمّا أن تكون علّة[٣] مطلقة للهيولى؛

[٢]: وامّا أن تكون آلة أو واسطة لمقيم[٤] آخر يقيم الهيولى بها مطلقاً؛

[٣]: أو تكون شريكة لمقوّم[٥] باجتماعهما تقوم الهيولى.

ومحال أن تكون الصورة عللاً مطلقة لوجود الهيولى ولاآلات[٦] ولابتوسّطات مطلقة. أمّا الصورة الّتي تفارق المادّة، فلأنّ الهيولى موجودة باقية،[٧] وهذه الصورة متبدّلة متغيّرة، والمتغيّرة لاتكون علّة للباقي. وإنّما قلنا: إنّ الهيولى مستمرة باقية، لأنّها لو عدمت لافتقرت إلى هيولى أخرى ولزم التسلسل.

وأمّا الصور[٨] الّتي تصحب الهيولى و[٩] لاتفارقها البتة، فلأنّها لو كانت علّة للهيولى مطلقاً لكانت[١٠] سابقة عليها مطلقاً، ولكانت الأشياء

---

١. ش: فهو
٢. ف: لاتحلو،
٣. ف: ثمّ انها امّا أن علّة
٤. خ: ـ لمقيم
٥. ف: لمقيم
٦. غ: للآلات
٧. ف: موجود باق
٨. خ: الصورة
٩. كذا / «و» زائد هنا
١٠. ش: كانت

الّتي هي علل لماهية[١] الصّورة ولوجودها سابقة أيضاً عليها، وليس كذلك؛ إذ التناهي والشكل من الأمور الّتي لاتوجد الصّورة الجسمية إلّا بهما أو معهما[٢] والهيولى سبب لهما.

ولمّا بطل كون الصّورة علّة مطلقة للهيولى ولا واسطة ولا آلة مطلقة، ثبت أنّها تكون شريكة للمقيم تقوم بهما المادّة. ولنرجع إلى شرح المتن.

«فالصور[٣] إمّا صور لاتفارق المادّة وإمّا صور تفارقها المادّة ولاتخلو المادّة عن مثلها»[٤].

معناه: ما ذكرنا أنّ الصّور ينقسم إلى ما لا[٥] تفارق المادّة كصور الأفلاك، وإلى ما تفارقها كصور العناصر.

قوله: «والصّور الّتي يفارقها إلى عاقب فإنّ معقبها فيها يستبقيها بتعقّب تلك الصّورة».

معناه: و أنّه لمّا ثبت أنّ[٦] الهيولى لاتقوم إلّا بالصّورة فإذا زالت الصّورة عنها فواهب الصّور[٧] يستبقيها بتعقيب صورة أخرى فيها.[٨]

قوله: «فتكون الصّورة من وجه واسطة بين المادّة والمستبقي».

معناه: أنّ /DB4/ المعقّب إذا استبقى المادّة بتعقيب[٩] الصّورة كانت

---

١. ف: الماهية
٢. ف: معها
٣. ش: فالصورة
٤. ف: + اماماء و امّا ناراً و هواء مثلاً
٥. ف: ـ لا
٦. ف: انه
٧. ش: الصورة
٨. ش: منها
٩. م: بتعقب

الصّورة[١] واسطة بين المادّة والمستبقي.

قوله: «والواسطة في التقويم أوّلاً بتقوّم ذاته ثمّ يتقوّم به غيره».

معناه: أنّ الواسطة يتحقّق أوّلاً ثمّ يتحقّق[٢] به غيره.

قوله: «وهي العلّة القريبة من المستبقي في البقاء».

يعنى: أنّ الصّورة علّة قريبة لبقاء المادّة.

قوله: «وإن[٣] كانت تقوم بالعلّة المستبقية».

معناه: إن كانت المادّة تقوم بالعلّة المستبقية لها بواسطة الصّورة فيتقدّم وجود الصّورة أزلاً من العلّة المستبقية وإن لم‌يكن وجودها من العلّة بل بنفسها، ثمّ توجد[٤] المادّة بها كان تقدّمها على المادّة أظهر.

قوله: «وأمّا الصّورة الّتي لاتفارق فلافضل للمادّة عليها في الثبات».

فالمراد[٥] منه أنّ الصّورة الّتي لاتفارق المادّة، فالصّورة[٦] مع المادّة متساويان[٧] في الثبات، ولا أدري مع[٨] الغرض من هذا.

قوله: «ثمّ المادّة إنّما خصّصت بها لعلّة[٩] أفادتها أيّاها».

معناه: أنّ اختصاص تلك الصّورة بتلك المادّة لعلّة اقتضت تلك الصّورة.

قوله: «ولو كان لها تلك الصّورة لذاتها لكان لكلّ مادّة جسمانية

---

١. ف: ـ كانت الصورة
٢. ف: ـ أولا ثم يتحقّق
٣. ش: فإنّ
٤. م: سيوجد
٥. ف: المراد
٦. ف: ـ فالصورة
٧. ف: مساويان
٨. كذا فى النسخ / والصحيح: ما
٩. ف: العلّة

كذلك».

معناه: أنّ تلك الصّورة لو اقتضت اختصاصها بتلك المادّة لنفسها لا لأمر خارج لكان كلّ جسم كذلك، لكنّه ليس كلّ جسم كذلك.

قوله: «فإذاً تلك العلّة إنّما تقيمها بها».

معناه: أنّ العلّة المفيدة للصّورة تقوّم[1] المادّة بتلك الصّورة.

قوله: «ولولا هذه الصّورة لكانت إمّا أن تمسك موجودة بصورة أخرى أو تعدم».

المراد منه[2] تبيين[3] احتياج مادّةِ الصّورة الّتي لاتفارق إليها، لأنّها لولاتلك الصّورة لكانت تلك المادّة تكون باقية بـصورة أُخـرى، أو صارت معدومة؛ وكلا الأمرين ممتنعان.

قوله: «فإذاً مفيدها هذه الصّورة تقيمها بها كما في الأُولى كانت».

معناه: أنّ العلّة المفيدة للصورة يقيم مادّتها بتلك الصّورة، كما أنّها يقيم المادّة بالصّورة المفارقة إلى بدل.

قوله: «فإذاً الصّورة أقدم من الهيولى».

هذا نتيجة ما ذكر.

---

١. ف: تقيم

٢. ف: ـ المراد منه.

٣. خ: تبين.

قال الشّيخ:

[تنبيه في معرفة العلّية بين الصورة و المادّة]

ولا[١] يجوز أن يقال: إنّ الصّورة بنفسها موجودة بالقوّة وإنّما تصير بالفعل بالمادّة، لأنّ جوهر الصّورة[٢] هو الفعل[٣]، و[٤]ما بالقوّة محلّه المادّة، فتكون المادّة هي الّتي يصلح فيها أن يقال لها إنّها في نفسها بالقوّة تكون موجودة، وإنّها بالفعل بالصّورة.

والصّورة وإن كانت لاتفارق الهيولى، فليست تتقوّم بالهيولى[٥]، بل بالعلّة المفيدة لها[٦] للهيولى، وكيف تتقوّم الصّورة بالهيولى، وقد بيّنا أنّها علّتها، والعلّة لاتتقوّم بالمعلول.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ هذا الكلام يصلح جواباً لسؤال مقدّر، وذلك أن يقال: لايجوز أن تكون الصّورة موجودة بالقوّة وإنّما يخرج إلى الفعل بواسطة المادّة.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنّ المادّة هي الّتي يصلح فيها أن يقال لها: إنّها في نفسها بالقوّة وإنّما تخرج إلى الفعل بواسطة الصورة؛ لأنّ المفهوم من المادّة هو القابل فحسب.

---

١. نجا: فلا
٢. نجا: + و
٣. نج، نجا: + و بالفعل
٤. نجا: + بالفعل
٥. نجا: + لكن لاتتقوّم بها
٦. نجا: اياها

وثانيهما: أنّ الصّورة الّتي لاتفارق الهيولى لايجوز أن يقال: إنّ الهيولى علّة لها، لما ثبت أنّها علّة للهيولى، والمعلول لايكون علّة لعلّته.

قال الشّيخ:

[كلّ واحد من الهيولى والصورة لايجوز أن يكون علةً للآخر]

ولا شيئان إثنان يتقوّم أحدهما بالآخر بأنّ[1] كلّ واحد منهما يفيد الآخر وجوده، وقد بان استحالة هذا.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام بيان أنّ كلّ واحد من الهيولى والصّورة لايجوز أن يكون علّة لوجود الآخر، لأنّه يلزم منه الدور، وهو محال.

قال الشّيخ:

[في معرفة مايتقوّم به الشيء و الذي لايفارقه]

وبيّن[2] ذلك الفرق بين الذي يتقوّم به الشيء وبين الذي لايفارقه، فالصّورة[3] لاتوجد إلّا في هيولى؛ لا أنّ علّة وجودها الهيولى أو كونها في الهيولى، كما أنّ العلّة لاتوجد إلّا مع المعلول؛ لا

---

١. نجا: فإنّ
٢. نج، نجا: يبين
٣. نج، نجا: و الصورة

أنّ علّة وجود العلّة هي المعلول أو كونه[١] مع المعلول، بل كما أنّ العلّة إذا كانت علّة بالفعل لزم[٢] عنها أن يكون[٣] المعلول؛ لأنّ المعلول يكون معها، كذلك الصّورة إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوّم شيئاً ذلك الشيء مقارن[٤] لذاتها. فكأنّ[٥] مايقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه مايفيده وهو مباين، ومنه مايفيده وهو ملاقٍ وإن لم يكن جزءاً منه، مثل الجوهر للعرض والمزاجات الّتي تلزمها.

وبيّن[٦] بهذا[٧] أن كلّ صورة توجد في مادّة مجسّمة فبعلّةٍ ما توجد. أما الحادثة فذلك ظاهر فيها. و أمّا الملازمة للمادّة فلأنّ الهيولى الجسمانية إنّما خصّصت بها لعلّة؛ وسنبيّن هذا أظهر[٨] في مواضع أخرى. وجملة هذه مبادٍ للطبيعيات /DA5/ .

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الغرض من هذا الكلام إثبات الفرق بين الذي يتقوّم به الشيء، وبين الذي لايفارقه. فالصورة[٩] لاتفارق الهيولى، لا أنّ الهيولى علّة لوجودها، ولا كونها في الهيولى علّة لوجودها، فإنّ المعلول لايفارق العلّة وليس علّة[١٠] لها؛ فما يقوّم الصّورة أمر مباين لها

---

١. نجا: كونها / و هو الأصح
٢. نجا: وجد
٣. نج، نجا: ـ أن يكون
٤. م: مفارق
٥. نج، نجا: وكان
٦. نج، نجا: فبين
٧. م: هذا
٨. نجا: باظهر
٩. ف: ـ لايفارقه فالصورة
١٠. ف: ـ ليس علّة

و[١]مفيد لوجودها،[٢] ومايقوّم الهيولى أمرٌ ملاقٍ وهو الصّورة.

قوله: «وبيّن بهذا[٣] أنّ كلّ صورة توجد[٤] في مادّة مجسّمة».

فعلّة هذا الكلام تقدّمت،[٥] فلافائدة في إعادتها.[٦]

قال الشّيخ:

---

١. ف: ـ و
٢. ف: ـ لوجودها
٣. ف: لهذا
٤. ف: ـ توجد
٥. ف: قد بيّن
٦. ف: اعادته

[فصل ٩]

[في ترتيب الموجودات]

فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثمّ الأعراض. والجواهر الّتي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلّا الهيولى؛ لأنّ هذه الجواهر ثلاثة: [١]: هيولى، [٢]: وصورة، [٣]: ومفارق لاجسم ولاجزء جسم؛ ولابدّ من وجوده، لأنّ الجسم وأجزاءه معلولة وينتهي إلى جوهر هو علّة غير مقارنة، بل مفارقة البتة.

فأوّل[1] الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسّم، ثمّ الصورة، ثمّ الجسم، ثمّ الهيولى ـ وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنّها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محلّ لنيل الوجود، وللجسم وجودها وزيادة وجود الصّورة فيه الّتي هي أكمل منها ـ ثمّ العرض. وفي كلّ طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود.

١. نج: فأولى / هوالأظهر

التفسير:

[إنّ الوجود لايكون جنساً لأفراده]

قال ـ أيّده اللّه ـ: لعلّ المقصود من هذا الكلام إثبات أنّ الوجود غير مقول على ماتحته قول الجنس، لأنّه غير مقول على ماتحته بالتساوي.

وبيان ذلك هو: أنّ الجوهر أولى بالوجود من العرض، والجواهر الّتي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود سوىٰ الهيولى، والجواهر الّتي ليست بأجسام هي الهيولى والصّورة[1] والجوهر المفارق.

قوله: «لابدّ من وجوده لأنّ الجسم وأجزاءه معلولة».

معناه: أنّه لابدّ من وجود المفارق، لأنّ الجسم وأجزاءه معلولة على ماثبت، وعلّة الأجسام لاتكون جسماً، وإلّا لكان الشيء علّة لنفسه. فاذاً لابدّ من جوهر مفارق تكون علّة للمفارقات؛ وهذا الكلام لايليق بهذا الموضع.

قوله: «فاوّل[2] الموجودات في استحقاق الوجود».

[و هو] الواجب لذاته، ثمّ الجواهر المفارقة، ثمّ الصّورة، ثمّ الجسم، ثمّ الهيولى.

قوله: «وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنّها ليست بسبب يعطي الوجود».

---

١. خ: ـ والصورة

٢. ف: فإذن

هذا الكلام جواب عن سؤال، وذلك أن يقول: الهيولى سبب للجسم، والسبب أولى باستحقاق الوجود من المسبّب، فالهيولى أولى بالوجود من الجسم.

وجوابه:[١] أنّ الهيولى ليست سبباً فاعلاً[٢] للجسم،[٣] بل هو قابل فقط. وللجسم وجود الهيولى وزيادة وجود الصّورة الّتي هي أكمل منها.

قوله: «ثمّ العرض».

معناه: ثمّ العرض أولى بالوجود، ثمّ الأعراض على ترتيب[٤] في الوجود.

قال الشّيخ:

[في لمية البحث عن المقولات في الإلهي]

وأمّا أنواع المقولات فقد شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لايحتمل هذا الموضع زيادة عليه.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: بعضهم أورد[٥] كتاب المقولات في المنطقيات وبعضهم أورده[٦] في الإلهيات، ووجه إيراده في المنطق هو: أنّ المقصود

---

١. ف: قال الشّيخ
٢. ف: ليس سبب فاعل
٣. ف: + الشرح
٤. ف: بترتيب
٥. ف: يورد
٦. ف: يورده

معرفة تركيب علوم أو ظنون لتوصل بها إلى علوم أو ظنون غير حاصلة. ولاشكّ أنّ معرفة التركيب متوقّفة على معرفة[١] المفردات، فلهذا وجب الإبتداء بذكر المفردات، ثمّ بالتركيب الأوّل وهو التركيب الخبري، ثمّ بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي، و وجه إيراده في الإلهي هو أنّه بحث[٢] عن الحقائق الكلّية[٣]، والإلهي موضع البحث عن الكلّيات، والشّيخ أورد شيئاً منه في هذا الكتاب في المنطق وذكر شيئاً آخر منها في الالـهيات.[٤]

قوله: «شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لايحتمل هذا الموضع زيادة عليه».

المذكور منها في منطق هذا الكتاب ليس كذلك، لأنّه لميذكر شيئاً يسيراً منه.[٥]

قال الشّيخ:

[في أقسام الكمّ]

والكم منها ينقسم إلى المتصل ـ وقد أثبتناه في الطبيعيات حيث بيّنا أنّ الجسم متصل وليس مركّباً من أجزاء متماسة، وإذ قد[٦] صحّ وجود الجسم وصحّ تناهيه صحّ وجود السّطح. وقطع السّطح خط،

---

١. م: ـ معرفة
٢. م: يبحث
٣. م: الاصلية
٤. ف: آخر هاهنا
٥. ش: منها
٦. نج: ـ قد

وقطع الخطّ نقطة ـ وإلى المنفصل، وهو ظاهر الوجود وخفيّ الحدّ.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هاهنا بحثان:

□ [البحث] الأوّل: في تقسيم الكمّ

قد ذكرنا في المنطق أنّ الكمّ ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق والتفاوت فيه، وهو[1]:

[١]: إمّا متصل، وهو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدّ مشترك تكون نهاية لأحد الجزءين وبداية للجزء الآخر، وهو: إمّا /DB5/ أن يكون قارّ الذات، وإمّا أن لايكون.

والأوّل هو المقدار، وهو [الف]: إمّا أن يقبل القسمة في امتداد واحد فحسب وهو الخط، [ب]: وإمّا أن يكون في جهتين فقط وهو السطح، [ج]: وإمّا أن يقبل في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي.

[٢]: وإمّا منفصل، وهو أن لايمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقي على حدّ مشترك وهو العدد. فإنّ الخمسة إذا[2] قسّمتها إلى إثنين وثلاثة لم‌تجد حدّاً مشتركاً، فإن عنيت[3] واحداً من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركاً بقي الباقي أربعة، وإن أخذت واحداً خارجاً عنها

---

١. ش: فهو ٢. م: اذ

٣. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: عينت.

صارت الخمسة[١] ستة.

□ البحث الثاني: في كون هذه أعراضاً

أمّا المقدار فلِما ثبت أنّه مغاير للجسمية وأنّ الجسم متصل غير[٢] مركّب من أجزاء لاتتجزّى متماسة.

و الدليل على وجود السطح ثبت من تناهي الجسم، لأنّه لولا ثبوت تناهي الأجسام لاستحال أن يتعقّل السّطح.

فإن قيل: التناهي عارض من عوارض السطح، والعارض على الشيء يجب أن تكون متأخّراً عنه، فالتناهي متأخّر[٣] عن السطح وإن كان ثبوته للجسم متقدّماً[٤] على ثبوت السطح له، فإنّ الحدّ الأوسط قد يكون معلولاً للأكبر وإن كان علّة ثبوته الأصغر[٥].

وإذا ثبت السطح ثبت الخط؛ لأنّ السطح إذا قُطع حصل الخطّ، ويلزم الخط ثبوت النقطة، لأنّ الخط إذا فُصل حصلت النقطة.[٦]

قال الشّيخ:

[في أقسام العلوم و محتذها]

ومن حيّز الكم المتصل تبتدئ الهندسة، ويتشعّب دونه[٧] التنجيم

---

١. ف: عنها صار الخمسة ليكون
٢. خ: الجسم منفصل عنه
٣. م: متأخّرا
٤. م: مقدما
٥. ف: علّة لثبوته للاصغر
٦. ف: للجسم
٧. نج، نجا: دونها

والمساحة والأثقال والحيل.

ومن حيّز المنفصل يبتدئ الحساب، ثمّ يتشعّب دونه الموسيقى وعلم الزيجات.

ولانظر لهذه العلوم الرّياضية في ذوات شيء من الجواهر ولا في هذه الكميات من حيث هي في الجواهر.

وأمّا العلم الطبيعي فيبتدئ من حيّز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات، ويبحث عن أحوالها وهي من باب الكيف والكم والأين والوضع والفعل والانفعال.

وعلم الأخلاق يبتدئ من نوع من أنواع الحال والملكة [الّتي هي][1] من مقولة الكيف.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: موضوع علم الهندسة المقدار الذي هو الكم المتصل.

و[2]موضوع علم[3] الحساب العدد الذي هو الكم المنفصل.

و[4]موضوع العلم الطبيعي الجسم من جهة مايتحرّك ويسكن.[5]

و[6]موضوع علم الأخلاق نوع من أنواع الحال و[7]الملكة من الكيف.

---

١. الإضافة من نجا.
٢. ف: + هو
٣. ف: ـ علم
٤. ف: + هو
٥. ف: ـ ويسكن
٦. م: في
٧. ف: ـ الحال و

قال الشّيخ:

[الخسة والشرافة المعتبرة في المقولات]

وما كان من الأعراض قارّاً فهو قبل ما كان منها غير قارّ، وما كان من غير القارّ وجوده بتوسّط ـّ، فهو قبل الذي يوجد منها[1] بتوسّط الغير القارّ، والذي يوجد بتوسّط الغير القارّ فـهو الزّمـان ومتى، فلذلك هو في أقصى مراتب الوجود وأخسّ أنحائه. وليس هو سبباً لشيء البتة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: أشرف الجواهر وأعلاها هو العقل، لأنّه قائم بذاته لا انقسام فيه ولاتركيب، مؤثر في غيره غـير[2] مـتأثر[3] البـتة، لايقبل التغيّر والإستحالة، ولايحتاج إلى استمداد من غيره في اكتساب كماله، بل جميع كمالاته الممكنة له حاصلة له[4] بالفعل.

ثمّ النفوس فإنّها[5] تتلّقى من العقول آثاراً و تفيض على الأجسام، فهي مؤثرة ومتأثّرة، والعقل مؤثر غير متأثّر.

ثمّ الجسم فإنّه منقسم في ذاته بالقوّة، مركب من الهيولى والصّورة، لايؤثر في شيء البتة من حيث هو جسم، وإن أثّر فإنّما يؤثّر لمعنى زائد على الجسمية، فهو متأثر عن غيره، محتاج إلى أمر عن خارج ذاته،

---

١. نجا: منه / و هو الاصح ٢. د، خ: ـ غير.
٣. خ: تأثر ٤. ف: ـ له
٥. ش: فإنّه

حتّى يحصل له كماله، وكمالاته غير حاصلة له بالفعل بل بالقوّة، وإنّما يصير بالفعل بالإستمداد من غيره، فهو قابل للإستحالة والتغيّر.

وأخّس الجواهر الهيولى؛ لأنّه لاوجود لها في ذاته إلّا بالقوّة.

وأشرف الأعراضِ الأعراضُ المستمرة الوجود، ثمّ الأعراض الغير القارة الّتي توجد بتوسّط الأعراض الغير القارة مثل الزمان، فإنّه قد ثبت أنّ الزمان مقدار حركة الجسم من حيث إنّها تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر.

قال الشّيخ:

[إثبات عرضية المقولات]

ولا شكّ[١] أن الإضافة[٢] والأوضاع والفعل والإنفعال والجدة والنسبة إلى الزمان والكون في المكان هي أعراض؛ إذ من شأنها أن تكون في موضوع ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه.

وإنّما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف، وقد بيّنا أنّ المقادير الّتي[٣] من مقولة الكم أعراض. والزمان قد تبيّن[٤] أنّه هيئة عارضة. والمكان هو سطح لا محالة .

١. نج: لاتشك.
٢. نجا: الاضافات
٣. وقع من هنا خلط واضطراب في نسخة ش
٤. نجا: بين

[في العدد و حكمه]

وأمّا العدد فإنّه تابع في الحكم للواحد، فإن كان الواحد في نفسه جوهراً فالعدد المؤلّف منه لامحالة مجموع جواهر فهو جوهر؛ فإن[١] كان الواحد عرضاً فالأثنوّة[٢] وما أشبهها أعراض.

والعدد يقال للصورة القارّة الّتي في النفس وحكمها حكم سائر المعقولات، ولسنا نقصد قصدها في كونها عرضاً أو غير عرض.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الغرض من هذا الكلام إثبات عرضية هذه المقولات.

أمّا الإضافة والوضع والفعل والانفعال والجدة والنسبة إلى الزمان والكون في المكان، فالدليل على عرضيتها أنّها توجد في موضوع، ويمتنع وجودها بدون الموضوع، وذلك هو العرض.

وأمّا الكمّ فالمتصل منه قد ذكرنا أنّه عرض[٣]، لأنّها[٤] يطرأ على الجسم. ثمّ[٥] يزول والجسم باقٍ بحاله.

والزمان أيضاً ثبت أنّه هيئة عارضة للحركة.

والمكان أيضاً سطح لِما ثبت، ولمّا ثبت أنّ السطح عرض ثبت أنّ المكان أيضاً عرض.

---

١. نج: و ان
٢. نجا: فالتثنية
٣. ش: اعراض
٤. م: لانه
٥. م، ف: ـ علي الجسم ثمّ / ف: + هو

وأمّا الكم المنفصل وهو العدد فالقول بثبوت عرضيته متفرّع على الواحد. فإن كان الواحد[١] جوهراً كان العدد المركب منه لامحالة[٢] جوهراً. وإن كان عرضاً كان العدد أيضاً عرضاً.

قال الشّيخ:

[في زيادة الواحد على الماهية و عرضيته]

ويقال للعدد الذي في الأشياء المجتمعة الّتي كلّ واحد منها واحد، ولجملتها في الوجود لامحالة عدد[٣].

[فصل ١٠]

[في أنّ الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوّماتها[٤]]

[إنّ طبيعة الوحدة طبيعة عرضية]

لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء، وليس الواحد مقوّماً لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئاً إمّا إنساناً وإمّا فرساً أو عقلاً أو نفساً، ثمّ يكون ذلك موصوفاً بأنّه واحد وموجود؛ ولذلك ليس من فهمك ماهية شيء من الأشياء وفهمك الواحد يوجب أن يصحّ لك أنّه واحد. فالواحدية ليست

---

١. م: + و
٢. ف: ـ المنفصل و هو... لامحالة
٣. م: + هي
٤. النسخ: ـ فصل... مقوماتها

ذات شيء منها ولا مقوّمة لذاته، بل صفة لازمة لذاته ـ كما فهمت الفرق بين اللازم والذاتي في المنطق ـ فتكون الواحدية[١] من اللوازم وليسـ[ـت] جوهراً لشيء من الجواهر.

وكذلك المادّة يعرض لها التوحّد[٢] والتكثّر فتكون الوحدة عارضة لها وكذلك الكثرة. فلو[٣] كانت طبيعة الوحدة طبيعة الجوهر لكان لايوصف بها[٤] إلّا الجوهر، وليس يجب إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لاتوصف بها الجواهر؛ لأنّ الجواهر توصف بالأعراض. وأمّا الأعراض فلاتحمل عليها الجواهر حتّى يشتق[٥] لها منها الإسم.

فقد بان بهذه الوجوه[٦] الثلاثة ـ الّتي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمه لها؛ والثاني: كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادّة؛ والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض ـ أنّ طبيعة الوحدة طبيعة عرضية، فكذلك طبيعة العدد الذي يتّبع الوحدة ويتركّب منها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا الكلام مشتمل[٧] على بحثين:

أحدهما: البحث عن كون الواحد أمراً زائداً على الماهية.

---

١. م: الواحد
٢. نجا: الوحدة
٣. خ: ولو
٤. م: لها
٥. فى اكثر النسخ: لايشتقّ / و هو غلط كماترى
٦. م: للوجود
٧. ف: يشتمل

وثانيهما: بيان كونه عرضاً.

□ أمّا الأوّل، فبيانه من وجهين:

أحدهما: أنّ الواحد يطلق على الماهيات المختلفة ـ كالإنسان والفرس والعقل والنفس ـ فلو كان الواحد نفس الماهية لامتنع ذلك.

وثانيهما: أنّه يمكننا أن نفهم ماهية شيء وماهية الواحد مع الشكّ في أنّها واحدة أم لا؛ فلو كان الواحدية نفس الماهية /DA7/ أو جزءاً مقوّماً[1] لها لامتنع ذلك. فثبت أنّ الواحدية أمر زائد على الماهية.

□ وأمّا الثاني: فلأنّ وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونه وحدة، فذلك المفهوم [الف]: إن كان جوهراً استحال حصوله في العرض، لأنّ الجوهر لايصدق على العرض، [ب]: وإن كان عرضاً لم‌يمتنع حصوله في الجوهر؛ لأنّ العرض يصدق على الجوهر؛ فلزم أن تكون الوحدة عرضية.

فثبت أنّ الوحدة عرض، وإذا كانت الوحدة عرضاً كان العدد الذي يتركّب[2] من الوحدات أولى أن تكون عرضاً. ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله:[3] «والعدد يقال للصورة القارة الّتي في النفس».

معناه: أنّ العدد يطلق على الأمور الحاصلة في النفس وحكمها حكم المعقولات، وليس كلامنا في كونها عرضاً أو لم‌يكن.

---

١. ف: مقدماً ٢. م: تركب

٣. كذا / و هذا الشرح يتعلّق بالفقرة الماضية المنقولة من النجاة، لاهذه الفقرة الأخيرة.

قوله: «ويقال للعدد الذي في الأشياء المجتمعة الّتي كل واحد منها واحد ولجملتها[١] في الوجود [لامحالة] عدد».

معناه: الوحدة تطلق على الأشياء المجتمعة الّتي يقال على كلّ[٢] واحد منها واحد، ويقال للمجموع منها عدد.

قوله: «لكن[٣] طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء».

معناه: أنّ المفهوم من الواحد هاهنا خارج عن الماهيات الّتي يطلق عليها أنّها واحد.

قوله: «وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء».

أقول لمّا كان اللازم ينقسم إلى مايكون مقوّماً وإلى ما يكون عارضاً لاجرم قال: «وليس الواحد مقوّماً لماهية الأشياء».

قوله: «بل قد[٤] تكون الماهية شيئاً إمّا[٥] إنساناً وإمّا فرساً أو عقلاً أو نفساً، ثمّ يكون ذلك موصوفاً بأنّه واحد وموجود».

هذا هو الدليل[٦] على أنّ الواحدية[٧] ليست نفس مفهوم الماهية وقد قرّرناها.[٨]

قوله: «ولذلك ليس من فهمك ماهية شيء من الأشياء وفهمك الواحد حتّى[٩] يوجب أن يصحّ لك أنّه واحد».

---

١. ف: بجملتها
٢. ش: يقال لكلّ
٣. ف: ـ لكن
٤. كذا / والظاهر زيادته مطابقاً للنص
٥. ف: ام
٦. ف: هذا ايضاً يدل
٧. ف: + خارجة من الماهية كالوجود فإنّ الصفة خارجة عن الموصوف حالة فيه
٨. ف: ـ ليست... قررناها
٩. كذا / والظاهر زيادته مطابقاً للنص

هذه حجّة أخرى على أنّ الواحد ليس نفس الماهية ولامقوماً لها، لأنّا إذا فهمنا ماهية شيء ماهية الواحد لم‌يجب أن يحكم عليها بكونها واحدة. فلو كان الواحد نفس ماهية الشيء أو مقوّماً لها لاستحال ذلك.

قوله: «فالواحدية ليست ذات شيء منها ولا مقوّمة لذاته بل صفة لازمة لذاته».

هذا هو نتيجة ماذكر من الدلائل.[١]

قوله: «وكذلك المادّة يعرض لها التوحّد والتكثّر، فتكون الوحدة[٢] عارضة لها».

معناه: أنّ الماهية قد تعرض لها الوحدة تارة والكثرة أخرى، وهذا يدلّ على مغائرتهما للماهية.

قوله: «فلو كانت[٣] طبيعة الوحدة[٤] طبيعة الجوهر لكان لايوصف بها إلّا الجوهر، وليس يجب إن كان طبيعتها طبيعة العرض أن لايوصف بها».

معناه: أنّ الوحدة[٥] يوصف بها الجوهر ويوصف بها العرض، وهذا يدلّ على أنّ الوحدة عرض[٦] إذ لو كانت جوهراً لامتنع أن يحمل على

---

١. ف: ـ فالواحدية ليست... الدلائل ٢. ف: الواحدة
٣. ش: كان
٤. ف: الواحدة / يمكن أن نحسب هذا الضبط هنا و بعده صحيحاً من وجه.
٥. م: الواحدة ٦. ف: ـ عرض

العرض، أمّا إذا كانت عرضاً فإنّه[١] لايمتنع أن يوصف بها الجواهر.

قوله: «فقد بان بهذه[٢] الوجوه الثلاثة» إلى آخره.

معناه: قد ثبت بما ذكرنا[٣] من الوجوه أنّ الوحدة عرض، وإذا ثبت كون الوحدة[٤] عرضاً لزم كون العدد عرضاً، لكونه مركّباً من الوحدات.

قال الشّيخ:

---

١. ش: فلأنّه
٢. خ: لهذه
٣. ف: ذكر
٤. ش: الواحد

[فصل ١١]

[في أنّ الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر]

ويشكل أيضاً الحال في[1] مقولة الكيف ما[2] كان من باب المحسوسات، فيظنّ البياض والسّواد والحرارة والبرودة وما أشبهها جواهر، وإنّما[3] تخالط الأجسام بكون أو[4] غير كمون، أو تتركّب منها الأجسام، فلنتكلّم في نسخ[5] هذا الرأي.

فنقول: إنّ هذه الكيفيات إن كانت جواهر [١]: إمّا أن تكون جواهر جسمانية، [٢]: أو غير جسمانية.

فإن كانت غير جسمانية [الف]: فإمّا أن تكون بحيث تجتمع من تركيبها الأجسام، [ب]: أو لا تجتمع.

فإن[6] كانت لا تجتمع وهي سارية في الأجسام [I]: فإمّا أن تكون بحيث يصحّ أن يفارق الجسم الذي هو[7] فيه، [II]: أو لا يصحّ.

---

١. نج، نجا: من

٢. نجا: فيما

٣. نجا: انها

٤. نج، نجا: و

٥. نج، نجا: فسخ

٦. نج: و ان

٧. نج، نجا: هى / و هوالأصحّ

فإن كان يصحّ أن يفارق الجسم [A]: فإمّا تنتقل[١] من جسم إلى جسم آخر وتسري فيه ويكون دائماً هكذا[٢]، [B]: أو يصحّ أن تبق لا في[٣] جسم أصلاً.

فأمّا إن كانت جواهر جسمانية فيكون طول وعرض وعمق ، [و] هو لون؛ ومعنى أنّه طول و[٤]عرض وعمق ليس معنى أنّه لون.

وقد[٥] يزول اللون[٦] ويبق ذلك الطول والعرض والعمق بـعينه، فإمّا أن يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا، أو يكون لم يكن إلّا هذا.

فإن كان للون مقدار غير هذا، فقد دخل حدّ[٧] بعد في بعد، وقـد بيّنا فساد هذا.

وإن كان اللون ليس له مقدار[٨] غير هـذا، فـليس لذات اللـون مقدار، بل يتقدّر بما يحلّه، وهذا ممّا[٩] لانخالفه.

وأمّا إن فرضت غير جسمانية ويجـتمع /DB7/ مـن تـركيبها جسم، فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر، وقد بيّنا[١٠] بطلان هذا.

وإن كان[ت] غير جسمانية وتسري في الأجسام ولايصحّ لها قوام

---

١. نج: أن تنتقل
٢. نجا: يكون هكذا دائماً
٣. نج، نجا: أن لاتبقى فى
٤. نج: ـ طول و
٥. بخ، نجا: فقد
٦. نج: ـ اللون
٧. نج: ـ حد
٨. فى اكثر النسخ: + و
٩. نج: ما
١٠. نج، نجا: بان

دونها، فهي أعراض لاجواهر.

وإن كان يصحّ لها أن تخالط الجواهر الجسمانية وتسري فيها ـ ثمّ تنتقل من بعضها إلى بعض ولاتقوم إلّا في واحد منها ـ فيجب إذا فسد البياض في جسم أن يوجد في الأجسام المماسّة له، وكذلك سائر الكيفيات[و ليس الأمر كذلك].[1]بل يفسد و لايبقى منه أثر البتة؛ فليس إذاً قوامه أنّه في الإنتقال.

وإن كان إذا فارق الجسم قام بنفسه [الف]: فإمّا أن يقوم وهو تلك الكيفية بعينها، فيكون حينئذٍ بياض[2] في الوجود وليس بمحسوس، وكلامنا في البياض بما هو محسوس، فإنّ إسم البياض يقع على اللون الذي من شأنه أن يفعل في البصر تفريقاً، فما ليس كذلك ليس ببياض.

[ب]: وإمّا[3] أن يقوم بنفسه وليس هو تلك الكيفية، فيكون هناك[4] مشترك من شأنه أن يقارن الأجسام فيصير بياضاً ويفارقها، فيصير لابياضاً. فتكون أوّلاً البياض بما هو بياض قد فسد لكنّه يكون له موضوع، تارة يصير بصفة اللون الذي هو البياض، وتارة يصير بصفة أخرى؛ فتكون البياضية عارضة لذلك الموضوع، ويكون الموضوع[5] للبياضية هو المفارق، لكنّا قد بيّنا أنّ المفارق

---

١. الاضافة من نجا.
٢. اكثر النسخ: + ليس / و هو غلط
٣. النسخ: فأما
٤. نج، نجا: ههنا
٥. م: ـ و يكون الموضوع

و[١]المعقول ليس من شأنه أن يقارن الكمّ. ولايحصل[٢] في الموضع[٣] والتحيّز.

فقد بان واتّضح أنّ هذه الكيفيات ليست جواهر، فهي إذاً أعراض.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل بيان أنّ الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر.

منهم من ظنّ أنّ الكيفيات المحسوسة مثل البياض والسواد والحرارة والبرودة وما أشبهها جواهر يخالط الأجسام.

وتلخيص هذا الدليل هو أن يقال: هذه الكيفيات إن كانت جواهر [١]: فإمّا أن تكون جواهر جسمانية، [٢]: وإمّا أن تكون جواهر غير جسمانية.

فإن[٤] كانت جواهر غير جسمانية [الف]: فإمّا أن تكون بحيث تجتمع من تركيبها أجسام، [ب]: وإمّا أن لاتجتمع.

فإن اجتمع من تركيبها أجسام فتكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبها ما له قدر؛ وذلك باطل.

وإن كان لاتجتمع من تركيبها أجسام [I]: فإمّا أن تكون بحيث

---

١. نج، نجا: ـ و/ وهو الأظهر
٢. نج: + ان
٣. بخ، نجا: الوضع
٤. ف: فلو

يصحّ أن يفارق الجسم الذي هو فيه، [II]: أو لايصحّ.[1]

فإن صحّ [A]: فإمّا ينتقل من جسم إلى جسم آخر ويسري فيه وتكون دائماً كذلك، [B]: وإمّا أن لاينتقل بل يبقى[2] لا في جسم.

فإن انتقل من جسم إلى جسم ولا[3] يبقى إلّا في واحد منها لزم أنّه إذا فسد البياض في جسم أن يوجد في الأجسام المماسة له. ولزم أيضاً أن لايكون له قوام بدون الجسم وذلك هو العرض.

وإن بقي[4] لا في جسم لزم أن يكون طول وعرض وعمق هو لون، ومعنى أنّه طول وعرض وعمق ليس معنى أنّه لون، وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه.

فإمّا أن تكون [جواهر جسمانية] قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا، أو يكون لم تكن إلّا هذا.

فإن كان للون[5] مقدار غير هذا، فقد دخل بُعد في بُعد، وقد بيّنا فساده.

وإن كان اللون ليس له مقدار غير هذا، فليس لذات اللون مقدار، بل يتقدّر بما يحلّه، وهذا ممّا لايخالفه. وبهذا يظهر أنّها ليست جسمانية. وأيضاً أنّه إذا فارق الجسم [١]: فإمّا أن يقوم بنفسه، [٢]: وإمّا أن لايقوم.

---

١. ش: أو تكون   ٢. ش: بقى

٣. ش: ـ لا

٤. لايخفى أن الشارح قد خلط بين هذا القسم و أقسام التقسيم الأوّل، لأنّ هذه التوالي الفاسدة ترتبط بالفرض الأول، أي الكيفيات أن تكون جواهر جسمانية.

٥. ف: اللون

فإن لم‌يقم كان عرضاً.

وإن قام بنفسه [الف]: فإمّا أن يكون محسوساً، [ب]: وإمّا أن لا يكون.

فإن لم‌يكن محسوساً لم‌يكن بياضاً؛ لأنّ كلامنا في البياض الذي من شأنه أن يفعل تفريقاً في البصر.

وإن كان محسوساً وجب أن يكون في جسم؛ لأنّه لو وجد اللون في جهة ولا يكون هناك جسم لزم الخلأ، وذلك محال.

فثبت أنّ هذا الكيفيات أمور قائمة بالأجسام غير مقوّمة لها وهي الأعراض.

قال الشّيخ:

فصل [١٢]
في أقسام العلل وأحوالها

والمبدأ يقال لكلّ ما يكون قد استتمّ له وجوده[١] في نفسه: إمّا عن ذاته، وإمّا عن غيره، ثمّ يحصل منه[٢] وجود شيء آخر ويتقوّم به.

ثمّ لايخلو [١]: إمّا أن يكون كالجزء لما هو معلول له؛ [٢]: أو لايكون كالجزء.

وان[٣] كان كالجزء [الف]: فإمّا أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا كالعنصر،[٤] فإنّك تتوّهم العنصر موجوداً ولايلزم من وجوده بالفعل [وحده] أن يحصل الشيء بالفعل، بل ربّما كان بالقوّة.

[ب]: وإمّا أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل، و هذا هو الصّورة.

مثال الأوّل الخشب للسرير. و[٥]مثال /DA8/ الثاني: الشكل

---

١. نج: وجوده
٢. نج: عنه.
٣. نجا: فإنّ
٤. د، خ: كالصورة / نج، نجا: هذا هو العنصر
٥. نج، نجا: ـ و

والتأليف للسرير.

وإن لم يكن[1] كالجزء [الف]: فإمّا أن يكون مباثناً [ب]: أو ملاقياً لذات المعلول.

فإن كان ملاقياً [I]: فإمّا أن يكون[2] ينعت المعلول به، و هذا هو كالصّورة للهيولى.

[II]: وإمّا أن لايكون ينعت بالمعلول، وهذا هو كالموضوع للعرض[3].

وإذا[4] كان مباثناً [I]: فإمّا أن يكون الذي منه الوجود و ليس الوجود لأجله، وهو الفاعل.

[II]: وإمّا أن لايكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهوالغاية.[5]

فتكون العلل: هيولى للمركب[6] وصورة للمركب، وموضوعاً للعرض، وصورة للهيولى، وفاعلاً، وغاية. وتشترك الهيولى للمركب والموضوع للعرض بأنّها[7] الشيء الذي فيه قوّة وجود الشيء، وتشترك الصورة للمركب والصورة للهيولى بأنّها[8] ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل وهو غير مباثن.

---

١. نج: لكن
٢. نجا: ـ تكون
٣. م: للعصب
٤. نج: ان
٥. نج: كالغاية
٦. د، خ: المركب
٧. نجا: بأنهما
٨. نج: بانه

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام بيان العلل وأقسامها وأحكامها.

العلّة والمبدأ يقال لكلّ مايكون[١] له وجود في نفسه [١]: إمّا عن ذاته كالواجب الوجود لذاته، [٢]: وإمّا عن غيره كالممكن لذاته، ثمّ يحصل منه وجود لشيء آخر.

ثمّ هو ينقسم إلى علّة مادية وإلى علّة صورية وإلى علّة غائية وإلى علّة فاعلية؛ ووجه الحصر قد ذكر في المنطق.

قال الشّيخ:

[في أحكام العلة الغائية]

والغاية تتأخّر في حصول الوجود عن المعلول وتتقدّم سائر العلل في الشيئية. ومن[٢] البيّن[٣] أن[٤] الشيئية غير[٥] الوجود في الأعيان: فإنّ المعنى له وجود في الأعيان، وله[٦] وجود في النفس وأمـر مشـترك، وذلك[٧] المشترك هو الشيئية.

والغاية بما هي شيء فإنّما[٨] تتقدّم سائر العلل وهي علّة العلل في

---

١. ف: ـ يكون
٢. نج: فرق
٣. نج: بين
٤. نج: ـ ان
٥. نج : و / م: عن
٦. نج، نجا: ـ له
٧. نج، نجا: فذلك
٨. نج: فإنّها

أنّها[١] علل غائية[٢]، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخّر.

وإذا لم تكن العلّة الفاعلية هي بعينها العلّة الغائية كان الفاعل متأخّراً في الشيئية عن الغاية؛ وذلك لأنّ سائر العلل إنّما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر وهي توجد أوّلاً نوعاً من الوجود، فتصير العلل عللاً بالفعل.

و يشبه أن يكون الحاصل عند التميز هو أنّ الفاعل الأوّل والمحرّك الأوّل في كلّ شيء هو الغاية؛ فإنّ الطبيب يفعل لأجل البرء؛ و صورة[٣] البرء هي الصّناعة[٤] الطبيّة الّتي في النفس، وهي المحرّكة لإرادته إلى العمل؛ وإذا كان الفاعل أعلى من الإرادة كأنّ نفس ماهو غاية هو نفس ماهو[٥] فاعل، و [هو] محرّك من غير توسّط من الإرادة الّتي تحدث عن تحريك الغاية.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: وهذا[٦] من جملة أحكام العلّة[٧] الغائية؛ وتلخيص كلامه هو أنّ العلّة[٨] الغائية لها ماهية ووجود، فهي بماهيتها تكون علّة لكون سائر العلل عللاً[٩] بالفعل ولكن لامطلقاً؛ لأنّ[١٠] تلك الماهية لاتكون علّة ما لم تحصل في النفس.

---

١. د: العلل فانها.
٢. نج: ـ غائية.
٣. د، خ: الصورة
٤. نج: للصناعة.
٥. نجا: ـ غاية هو نفس ماهو
٦. ف: ـ هذا
٧. ف: ـ العلّة
٨. د: + و
٩. ف: ـ عللاً
١٠. ف: فإنّ

ثمّ الغايات [١]: إمّا أن تكون أموراً حادثة تتأدي إليها الحركات، [٢]: وإمّا أن لاتكون كذلك.

فإن كانت أموراً حادثة فهي في وجودها في الأعيان معلولة لجميع العلل، فحينئذٍ تكون ماهيتها علّة لعلّة وجودها، ويكون وجودها معلولاً لمعلول ماهيتها.

وأمّا[١] إذا لم‌تكن أموراً حادثة لم‌تكن سائر العلل عللاً لوجودها. فإذاً العلّة الغائية دائماً علّة بماهيتها لعلّية سائر العلل.

وأمّا كونها معلولة بوجودها[٢] فذلك ليس بواجب، بل إن كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل وإلّا فلا، فاذاً علّيتها لسائر العلل لذاتها. وأمّا معلوليتها لسائر العلل فليس لذاتها، بل لحدوثها. ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «والغاية تتأخّر في حصول الوجود عن المعلول وتتقدّم سائر العلل في الشيئية».

معناه: أنّ العلّة الغائية تتأخّر[٣] عن سائر العلل في الوجود وتتقدّم عليها في الشيئية، أي في الماهية.

قوله: «والغاية بما هي شيء فإنّها تتقدّم[٤] سائر العلل[٥] وهي علّة العلل[٦] في أنّها علل غائية وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخّر».

---

١. ش: ـ أمّا
٢. ف: لوجودها
٣. د: تأخر
٤. د: تقدم
٥. ف: ـ في الوجود و تتقدّم ... العلل
٦. خ: للعلل

هذا كالمكرّر معناه: أنّ العلّة الغائية متقدّمة بالشيئية على سائر العلل بالفعل، لأنّه ما لم‌يكن للفاعل عرض في الفعل لايباشره، ويتأخّر عنها في الأعيان لأنّه ما لم‌يوجد الفعل لايحصل منه الغرض.

قوله: «وإذا لم‌تكن العلّة الفاعلية هي بعينها العلّة الغائية كان الفاعل متأخّراً في الشيئية عن الغاية».

قد ذكرنا[1] معناه.

قوله: «ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أنّ[2] الفاعل الأوّل والمحرّك الأوّل في كلّ شيء هو الغاية».

إعلم أنّ صدور الفعل عن الفاعل [١]: إمّا أن يكون على سبيل القصد والإرادة، [٢]: وإمّا أن يكون على سبيل العناية والفيضان.

والقسم /DB8/ الأوّل لابدّ وأن تكون غاية فعله متأخّرة عن فعله في الأعيان.

والقسم الثاني لابدّ وأن تكون غاية فعله[3] هو الفاعل والمحرّك، وذلك مثل الباري والعقول.

قال الشّيخ:

[في كيفية تقدّم بعض العلل على المعلولات]

وأمّا سائر العلل فإنّ الفاعل والقابل قد يتقدّمان المعلول بالزمان،

---

١. ف: ذكر ٢. ف: ـ ان
٣. ف: ـ متأخّرة في... فعله

وأمّا الصّورة فلاتتقدّم بالزمان البتة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لقائل أن يقول:[١] إذا حصل الملاقاة بين الفاعل والقابل مع سائر الشرائط يجب المعلول، فهذا الكلام إنّما يصحّ عند فقد شرط من الشرائط.

قال الشّيخ:

[في الشرافة والخسة المعتبرة في العلل]

والقابل دائماً أخسّ من المركّب، والفاعل أشرف، لأنّ القابل مستفيد لامفيد، والفاعل مفيد لامستفيد.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: أقول بحث الخسة والشرف من المباحث الخطابية.

قال الشّيخ:

[تقسيمات العلل]

والعلّة [الف]: تكون علّة للشيء بالذات، مثل الطبيب للعلاج.

[ب]: وقد تكون علّة بالعرض [١]: إمّا لأنّه لمعنى غير الذي

---

١. ف: ـ لقائل أن يقول / ف: + الفاعل

وضع له[١] صار علّة، كما يقال إنّ الكاتب يعالج، وذلك لأنّه يعالج لامن حيث كونه كاتباً[٢]، بل لمعنى آخر غيره، وهو لأنّه[٣] طبيب.

[٢]: وإمّا لأنّه بالذات يفعل فعلاً آخر،[٤] لكنّه قد يتبع فعله فعل[٥] آخر، مثل السقمونيا فإنّه[٦] يبرد بالعرض، لأنّه بالذات يستفرغ الصفراء، ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل[٧] الدّعامة عن الحائط، فإنّه علّة لسقوط الحائط بالعرض، لأنّه لمّا أزال المانع لزم عن[٨] فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع.

والعلل[٩] قد تكون بالقوّة ـ كالنجار قبل أن ينجر ـ وقد تكون بالفعل، كالنجار حين ينجر[١٠].

وقد تكون العلّة قريبة ـ مثل العفونة للحمّى ـ وقد تكون بعيدة، مثل الإحتقان مع الإمتلاء[١١].

و[العلّة][١٢] قد تكون جزئية ـ مثل قولنا: إنّ هذا البنّاء علّة لهذا البناء ـ وقد تكون كليّة، كقولنا: البناء علّة للبناء.

وقد تكون العلّة خاصّة ـ كقولنا: إنّ البنّاء علّة للبيت ـ وقد تكون عامة، كقولنا: إنّ الصانع علّة للبيت.

---

١. نج، نجا: ـ له
٢. نج، نجا: حيث هو كاتب
٣. نج، نجا: انه
٤. نجا: ـ آخر
٥. م: فعلا
٦. نجا: فإنّها
٧. م: جزيل
٨. نج، نجا: ـ عن
٩. نج، نجا: العلّة
١٠. نج: ما ينجر
١١. نج، نجا: + لها
١٢. الإضافة من نجا.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذكر هاهنا تقسيمات العلل.

التقسيم الأوّل: العلّة [الف]: إمّا أن تكون بالذات، [ب]: وإمّا أن تكون بالعرض.

وذلك على وجهين لأنّه [١]: إمّا أن صار علّةً لمعنى غير الذي وضع، [٢]: وإمّا لأنّه يفعل بالذات فعلاً، ثمّ يلزم من فعله فعل آخر. والأمثلة مذكورة في الكتاب.

الثاني: العلّة [الف]: إمّا أن تكون بالقوّة، [ب]: و[1]إمّا أن تكون بالفعل.

الثالث: العلّة [الف]: إمّا أن تكون قريبة ـ أي لاواسطة بينها وبين المعلول ـ [ب]: وإمّا أن تكون بعيدة.

الرابع: العلّة [الف]: إمّا جزئية، [ب]: وإمّا كلّية.

الخامس: العلّة [الف]: إمّا أن تكون خاصّة، [ب]: وإمّا أن لاتكون.

وأمثلة هذه الأقسام مذكورة في الكتاب.

قال الشّيخ:

[في معرفة العلل القريبة للطبيعة]

واعلم أن العلل القريبة الّتي لا واسطة بينها وبين الأجسام

---

١. ف: ـ إمّا أن تكون بالقوّة و

الطبيعية هي الهيولى والصّورة.

وأمّا الفاعل فإنّه إمّا علّة للصورة وحدها، أو للصّورة والمادّة، ثمّ يصير بتوسّط ماهو علّة له منهما علّة للمركب.

وأمّا الغائية فإنّها علّة لكون الفاعل علّة الكون [الّذى] هو علّة لوجود الصّورة الّتي هي علّة لوجود المركّب.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الأجسام الطبيعية هي الأجسام المركبة من الهيولى والصّورة، ولاشكّ أنّه لاواسطة بين الهيولى والصّورة في تحقّق[1] الأجسام المركّبة منهما. و[2]أمّا الفاعل فهو إمّا علّة للصّورة وحدها، وإمّا هو علّة للصّورة والمادّة.

و[3]لقائل أن يقول: الواحد لايصدر عنه إثنان معاً، فكيف يكون الفاعل علّة لهما؟

قوله: «وأمّا الغاية فإنّها علّة لكون الفاعل علّة».

قد ذكرنا هذا الكلام غير مرّة.

---

١. ف: تحقيق ٢. ف: ـ و

٣. خ: ـ و

[فصل ١٣]

[في أنّ علّة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهّمه ضعفاء المتكلّمين]

قال الشّيخ:

واعلم أنّ الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: [١]: عدم قد سبق، [٢]: ووجود[١] في الحال.

وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي هو[٢] للمفعول منه، فالمفعول منه[٣] إنّما هو مفعول لأجل أنّ وجوده من غيره،[٤] لكن عرض[٥] إن كان له عدم من ذاته، و[٦] ليس ذلك من تأثير الفاعل.[٧] فإذا توهّمنا أنّ التأثير الذي كان من الفاعل وهو أنّ وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه ـ بل ربّما كان دائماً [٨] ـ كان الفاعل أفعل، لأنّه أدوم فعلاً.

---

١. د: وجوداً / خ: + له
٢. نج، نجا: ـ هو
٣. نج، نجا: ـ منه / م: فيه
٤. خ: + و
٥. خ: فرض
٦. خ: ـ و
٧. خ، نج: ـ الفاعل
٨. م: ـ كان دائماً

فإن لجّ لاجّ وقال: إنّ الفعل لايصحّ إلّا بعد عدم المفعول، وقد[1] سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل، بل الوجود، والوجود الذي منه في آنٍ مّا فلنفرض ذلك متصلاً.

فإن أزاغه من هذا الحقّ قوله: «إنّ الموجود لايوجده[2] موجد»، فليعلم أنّ المغالطة وقعت في لفظة[3] «يوجده».

[١]: فإن عنى أنّ الموجود لايستأنف له /DA9/ الوجود[4] بعد ما لم يكن، فهذا صحيح.

[٢]: وإن عنى [أنّ] الموجود لايكون البتة بحيث ذاته وماهيته لايقتضي الوجود له بما هو هو، بل شيء آخر هو الذي له منه[5] الوجود، فإنّا نبيّن مافيه من الخطاء.

فنقول:[6] إنّ المفعول الذي نقول إنّ موجداً وجده[7] لايخلو:

[الف]: إمّا أن يوصف بأنّه موجِد له ومفيد الوجود[8] في حال العدم؛

[ب]: أو في حال الوجود؛

[ج]: أو في الحالين جميعاً.

ومعلوم أنّه ليس موجداً له في حال العدم، فبطل أن يكون

---

١. نجا: فقد / و هو الأصح، لانّه جزاء «فإن» و جواب عن الشبهة.
٢. م: لايوجد
٣. م، خ: لفظ
٤. نج، نجا: وجود
٥. نج: منه له.
٦. نجا: و نقول
٧. نج، نجا: يوجده / و هوالأظهر.
٨. نج: مفيد و مبدأ لوجوده / نجا: مفيد لوجوده / و هو الأظهر

موجداً له في الحالين جميعاً. فبقي أن يكون موجداً له، إذ هو موجود. فيكون الموجد إنّما هو موجد للموجود، والموجود هو الذي يوصف[١] بأنّه يوجد[٢]. نعم، عسى [أن] لايوصف بأنّه يوجد، لأنّ [لفظة][٣] «يوجد» توهّم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال. فإن أزيل هذا الإيهام[٤] صحّ أن يقال: إنّ الموجود يوجد، أي يوصف بأنّه موجد. فكما[٥] أنّه في حال ماهو موجود يوصف بأنّه موجد، ولفظة[٦] «يوصف» لايعنى بها أنّه في الإستقبال يوصف، كذلك الحال في لفظة «يوجد».

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام بيان أنّ تأثير الفاعل ليس إلّا في وجود الفعل. إنّ دوام الفعل بدوام الفاعل لايقدح في كون الفعل فعلاً وكون الفاعل فاعلاً.

وتلخيص كلامه هو: أنّ الأثر إذا حدث بعد أن لم‌يكن، فله أمور ثلاثة:

أحدها: الوجود الحاصل في الحال.[٧]

وثانيها: العدم السابق.

---

١. نج: وصف
٢. نجا: موجد.
٣. الإضافة من نجا.
٤. هكذا.
٥. نج: وكما
٦. خ: اللفظ
٧. ش: ـ في الحال

وثالثها: كون هذا الوجود مسبوقاً بالعدم.

فنقول: الفاعل [١]: إمّا أن يؤثّر في العدم السابق وهو محال؛ لأنّ ذلك العدم نفي محض. والأثر الحاصل من الفاعل أمر ثابت، والأمر الثابت لايكون نفياً محضاً.

[٢]: وإمّا أن يؤثّر في كون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم، وهو أيضاً محال؛ لأنّ كون هذا الوجود مسبوقاً أمرٌ واجب له؛ لأنّ كون[١] هذا الوجود متى حصل فإنّه يجب لذاته أن يكون مسبوقاً بالعدم، والواجب لذاته يستغني عن المؤثّر.

[٣]: وإمّا أن يؤثّر في الوجود الحاصل، وهو الحقّ.

فثبت[٢] أن المتعلّق بالفاعل هو الوجود، ولمّا كان لاتأثير للفاعل إلّا في الوجود والوجود لايختلف باختلاف ذلك الفعل دائماً أو متجدّداً، وجب أن لايمتنع دوام الفعل بدوام الفاعل. هذا تمام تقرير هذا البرهان ولنرجع إلى شرح لفظ الكتاب.

قوله: «واعلم أنّ الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران».

قد ذكرنا أنّ الأثر الحادث الصادر عن الفاعل له ثلاثة أمور، وهكذا ذكره الشّيخ في سائر كتبه، واقتصر في هذا الكتاب على أمرين: العدم السابق، والوجود الحاصل.

١. ش: ـ كون

٢. ش: فيثبت

قوله: «وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي [هو] للمفعول منه[1]».

واقتصر على ذكر الدّعوى، ونحن بيّنا ذلك.

قوله: «فالمفعول [منه] إنّما هو مفعول لأجل أنّ وجوده، من غيره، لكن عرض إن كان له عدم من ذاته [و] ليس ذلك من تأثير الفاعل».

هذا الكلام ــ مع أنّه ليس فيه زيادة بيان ــ مجمل، لأنّه صرّح[2] بأنّ عدم الحادث له من ذاته، فلو كان كذلك لكان هذا ممتنعاً لاممكناً.

قوله: «فاذا توهّمنا أنّ التأثير[3] الذي كان من الفاعل وهو أنّ وجود الآخر منه لميعرض بعد عدمه ــ بل [ربّما] كان دائماً ــ كان الفاعل أفعل، لأنّه أدوم فعلاً».

معناه: أنّ ذلك الوجود الصادر من الفاعل لو لميكن بعد العدم وكان ذلك[4] الفاعل أفعل، لأنّه فعله أدوم.

أقول هذا الكلام إن صحّ كان ذلك دليلاً مستقلاً، لكنّه من الخطابيات.

قوله: «فإن لجّ لاج أن الفعل لايصح إلّا بعد العدم»[5].

هذا سؤال وجواب عنه.

أمّا السؤال فهو: أنّ الفعل لايصحّ بعد العدم، لأنّ مفهوم الفعل هذا.

---

١. خ: فيه
٢. ش: مجمل لايصرح
٣. ف: التأثر
٤. ف: ـ ذلك
٥. كذا / و النص: عدم المفعول

وجوابه: أنّا قد ذكرنا أنّ العدم ليس من الفاعل، بل الوجود منه، والوجود لايختلف بأن يكون دائماً أو متجدّداً.

قوله: «فإن أزاغه عن هذا الحقّ قوله إنّ الموجود لايوجده موجد. فليعلم أن المغالطة وقعت في لفظة "يوجد"».

اعلم أنّ هذا سؤال آخر[١] وجواب عنه.

أمّا السؤال فتقريره:[٢] أنّ إيجاد الموجود محال، فلابدّ وأن يكون الفعل حال عدمه حتّى يتحقّق الإيجاد.

والجواب عنه ماتقدّم، و[٣]الشّيخ طوّل الكلام فيه، وتلخيصه أن يقال: قولكم إيجاد الموجود محال [١]: إن عنيتم به أنّ اعطاء الوجود للموجود مرة[٤] أخرى محال، فهو حقّ لانزاع فيه؛ [٢]: وإن عنيتم به[٥] أنّ الوجود الواحد لايمكن أن يبقى هو بعينه متعلّقاً بالمؤثر فهو المصادرة على المطلوب.

وممّا يؤكّد ماذكرنا أنّ عندكم أنّ القادرية محتاجة إلى القدرة، وكذا العالمية إلى العلم، وكذا الحييّة إلى الحياة مع أنّ العدم لم /DB9/ يشترط[٦] فيها.

---

١. ش: ـ آخر ٢. م: مقرّره
٣. ف: ـ عنه ماتقدّم و ٤. م: لا
٥. ف: ـ به
٦. ش: يثبت / يمكن أن يقرأ ما في «ش»: يشرط

[فصل ١٤]

[في معاني القوّة]

قال الشّيخ:

ويقال القوّة[١] لمبدأ[٢] التغيّر من آخر[٣] في آخر من حيث إنّه آخر.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: شرع من هاهنا في إثبات القوى، فقدّم تعريف القوّة، ذكر في سائر[٤] القوّة مبدأ التغيّر من آخر في آخر من[٥] حيث إنّه آخر، وإنّما وجب أن يكون من آخر في آخر، لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وهو ممتنع. وبتقدير إمكانه يمتنع أن يكون الشيء مبدءاً لتغيّر نفسه، لأنّه لو كان مبدأ الثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له مادام ذاته موجوداً، وإذا كان كذلك لم يكن متغيّراً في الصفة؛ فثبت أنّه لابدّ وأن يكون مبدأ تغيّره غيره.

---

١. نج، نجا: قوّة
٢. د: مبدأ
٣. نج، نجا: ـ من آخر.
٤. كذا في النسخ / والظاهر: شأن
٥. م: ـ آخر من

وأمّا قوله: «من حيث إنّه آخر».

فهو جواب عن سؤال يقال: أليس أنّ الطبيب يعالج نفسه؛ فقال: الطبيب يعالج نفسه[1] ويقبل العلاج ببدنه، فالمعالج: النفس، والقابل للعلاج البدن.

قال الشّيخ:

[أقسام القوّة]:

ومبدأ التغيّر [١]: إمّا في المنفعل، وهو القوّة الإنفعالية؛ [٢]: وإمّا في الفاعل، وهو القوّة الفعلية.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ : الأولى أن يؤخّر هذاالكلام إلى مابعد تحديد القوّة.

قال الشّيخ:

[معاني القوّة]:

ويقال: [١]: [قوّة] لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال؛ [٢]: ولما به يصير الشيء مقوّماً[2] لآخر؛[3] [٣]: ولما به يصير الشيء غير متغيّر وثابتاً؛ فإنّ التغيّر لايخلو من الضعف[4].

---

١. ف: ـ فقال... نفسه ٢. م، د: مقاوماً.

٣. لايخفى أن هذا القسم ليس بقسيم للقسم الأوّل، لأنّه أيضاً من أقسام القوّة الانفعالية.

٤. نج، نجا: التغيّر مجلوب للضعف / و يمكن لنا أن نقسّم القوّة بهذا الأسلوب: القوّة تارة

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لفظ القوّة يطلق على أمور آخر[١] [١]: منها الإمكان، فيقال للثوب[٢] الأبيض: إنّه أسود بالقوّة، [٢]: ومنها الإنفعال عن الغير بسهولة.

قال الشّيخ:

[أقسام القوّة الإنفعالية]

وقوّة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوّة الماء على قبول الشكل، فإنّ فيه قوّة قبول الشكل وليس فيه قوّة حفظه، وفي الشمع قوّة عليهما جميعاً وفي الهيولى الأولى قوّة الجميع ولكن بتوسّط شيء دون شيء[٣].

وقد تكون في الشيء قوّة انفعالية بحسب الضدّين، كما أنّ في الشمع قوّة أن يتسخّن وأن يتبرّد[٤].

← مقومة الموضوع ـ كالقدرة في الفاعل المختار ـ و تارة من لوازم الموضوع ـ كقوّة عدم التغيير في الشيء ـ و تارة هي وصف عنواني للشيء، كالإمكان الإستعدادى في الأشياء المادية.

١. ف: ـ آخر

٢. م: الثوب.

٣. حاصله: القوّة الإنفعالية على ثلاثة أقسام: [١]: القوّة الّتي تكون محدودة نحو شيء واحد، [٢]: أو نحو أشياء مختلفة محدودة، [٣]: أو نحو اشياء مختلفة غير محدودة إمّا بواسطة أو بدون واسطة، كالهيولى الأولى و الثانية.

٤. خ: يبرد

[أقسام القوّة الفاعلية]:

وقوّة الفاعل:

[١]: قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوّة النار على الإحراق فقط.

[٢]: وقد تكون على أشياء كثيرة كقوّة المختارين.

[٣]: وقد تكون في الشيء قوّة على كلّ شيء ولكن بتوسّط شيء دون شيء.

وقد تكون القوّة[1] الفعلية على الضدين جميعاً كقوّة المختارين منّا.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: قد ذكر أنّ مبدأ التغيّر [١]: إمّا أن يكون في المنفعل، [٢]: وإمّا أن يكون في الفاعل. ثمّ قسّم القوّة المنفعلة إلى أقسام والفاعلة إلى أقسام،[2] وهو ظاهر.

قال الشّيخ:

[في ملاقاة القوّة الفعلية بالمنفعلة]

والقوّة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوّة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة، وليس كذلك في غيرها ممّا[3] تستوي فيها الأضداد.

١. خ: للقوّة
٢. ف: ـ والفاعلة إلى أقسام
٣. خ: ما.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: القوّة الفعلية إذا كانت محدودة نحو شيء واحد ـ كقوّة النار على الإحراق ـ إذا لاقت للقوّة المنفعلة وجب منها الفعل ضرورة. أمّا إذا كانت[1] على أشياء كثيرة، فإنّه لايجب عنها الفعل؛ لأنّها بالنسبة إليها على السواء، فما لم‌ينضّم إليها مرجّح لايجب عنها الفعل.

قال الشّيخ:

[في معرفة القوة الّتي على الفعل]

وقد تغلط[2] لفظة القوّة فيتوهّم أنّ القوّة على الفعل هي القوّة المقابلة لما بالفعل، والفرق بينهما:

[١]: أنّ هذه القوّة الأولى تبقى موجودة[3] عند ما تفعل، والثانية إنّما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل.

[٢]: وأيضاً فإنّ القوّة الأولى لايوصف بها إلّا المبدأ المحرّك، والقوّة الثانية يوصف بها في أكثر الأمر المنفعل.

[٣]: وأيضاً فإنّ الفعل الذي بإزاء القوّة الأولى هو نسبة استحالة أو كون أو حركة مّا إلى مبدأ لاينفعل بها،[4] والفعل الذي بإزاء القوّة

١. ف: ـ محدودة نحو... كانت
٢. خ: غلط
٣. خ، م: موجودها / ب: موجودة
٤. خ: فيها.

الثانية يوصف بها[1] بأكمل نحو من الوجود الحاصل وإن كان انفعالاً أو حالاً، لافعلاً ولا انفعالاً.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: قد ذكرنا أنّ الشيء يقال إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل. فالقوّة على الفعل ليست هي القوّة الّتي يقابلها الفعل[2] وذلك من وجوه:

أحدها: أنّ الفعل يبقى موجوداً[3] عندما يفعل، والقوّة القابلة للفعل إنّما تكون موجودة مع عدم الفعل.

وثانيها: أنّ القوّة على الفعل لايوصف بها إلّا المبدأ القابلة[4] للمحرّك، والقوّة القابلة[5] للفعل يوصف بها في أكثر الأمر المنفعل.

وثالثها: الفعل الذي بإزاء القوّة على الفعل نسبة استحالة أو كون أو حركة إلى مبدأ لاينفعل[6] بها، والفعل بإزاء القوّة المقابلة للفعل يوصف به كلّ نحو من الموجود[7] و إن كان انفعالاً أو حالاً، لا فعلاً و لا انفعالاً.

---

١. نج، نجا: ـ بها
٢. م: للفعل
٣. م: موجود
٤. ش: ـ القابلة
٥. ش: المقالة
٦. ش: مبدأ الإنفعال
٧. ف: الوجود

قال الشّيخ:

[في إثبات الطبيعة]

وكلّ جسم فإنّه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنّه يفعل بقوّة ما فيه. أمّا الذي بالإرادة والإختيار فذلك ظاهر. وأمّا الذي ليس بالإرادة والإختيار فلأنّ ذلك /DA10/ الفعل[١]: إمّا أن يصدر عن ذاته، [٢]: أو يصدر عن شيء مبائن له جسماني، [٣]: أو عن شيء مبائن له غير جسماني.

فإن صدر عن ذاته وذاته تشارك الأجسام الأخرى في الجسمية وتخالفها في صدور هذا[1] الفعل عنها، فاذاً في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنها، وهذا هو الذي يسمّى قوّة.

فإن[2] كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض، وقد فرض لابعرض ولا قسر.[3]

وإن كان عن شيء مفارق فلايخلو [١]: إمّا أن يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو جسم، [٢]: أو لقوّة فيه، [٣]: أو لقوّة في ذلك المفارق.

فإن كان لما هو جسم فكلّ[4] جسم يشاركه فيه لكن ليس يشاركه

---

١. نج: ذلك
٢. نج: و ان.
٣. لج، نجا: لابقسر و لاعرض
٤. اكثر النسخ: و كل

فيه، فإن[١] كان لقوّة فيه فتلك القوّة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه.

وإن كان يفيض[٢] من المفارق. و[٣]كان لقوّة في ذلك المفارق [١]: فإمّا أن يكون نفس تلك القوّة يوجب ذلك، [٢]: أو اختصاص ارادة.

فإن كان نفس القوّة توجب ذلك فلايخلو [الف]: إمّا أن يكون إيجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لأحد[٤] الأمور المذكورة، وقد رجع الكلام من الرأس.

[ب]: وإمّا أن يكون على سبيل الإرادة، فلايخلو [I]: إمّا أن تكون تلك[٥] الإرادة ميّزت هذا الجسم بخاصية يختصّ بها من سائر الأجسام، [II]: أو جزافاً.

فإن كان جزافاً كيف اتفق لم يستمرّ[٦] على النظام الأبدي والأكثري، فإنّ الأمور الإتفاقية هي الّتي ليست دائمة[٧] ولا أكثرية، لكنّ الأمور الطبيعية دائمة أو اكثرية[٨] وليست[٩] باتفاقية، فبقي أن تكون بخاصية[١٠] تختصّ بها من سائر الأجسام.

وتكون تلك الخاصية مراداً منها[١١] صدور ذلك الفعل، ثمّ لايخلو

---

١. نج، نجا: و ان
٢. نجا: ان كانت لفيض
٣. نجا، و اكثر النسخ: + ان.
٤. نجا: لاجل
٥. نجا: ـ تلك
٦. نجا: لم يتم
٧. نج: بدائمة
٨. م: اكثر
٩. نج: فليست
١٠. نج: لخاصية
١١. نجا: الخاصية من ذاتيتها

[١]: إمّا أن يراد ذلك لأنّ تلك الخاصيّة توجب ذلك الفعل، [٢]: أو يكون منها في الأكثر، [٣]: أو لاتوجب ولايكون منها[١] في الأكثر.

فإن كان يوجب فهو[٢] مبدأ ذلك.

وإن لم توجب[٣] و[٤] كان في الأكثر، فالذي[٥] في الأكثر هو بعينه الذي يوجب لكن له عائق، لأنّ اختصاصه بأن يكون الأمر[٦] منه في الأكثر يكون[٧] بميل من طبيعة[٨] إلى جهة،[٩] فإن لم يكن فيكون لعائق. فيكون أيضاً الأكثري في نفسه موجباً إن لم يكن عائق؛ والموجب هو الذي يسلّم له الأمر بلا عائق.

وإن كان لايوجبه ولايكون منه في الأكثر فكونه عنه وعن غيره واحد، فاختصاصه به جزافٌ، وقيل: ليس بجزاف.

وكذلك إن قيل: إنّ كونه منه أولى، فمعناه: أنّ[١٠] صدوره منه أوفق، فهو إذاً موجب له أو ميسّر لوجوبه. والميسّر علّة إمّا بالذات وإمّا بالعرض. و إذا لم تكن علّة أخرى بالذات غيره، فليس هو بالعرض؛ لأن الذي هو[١١] بالعرض هو على أحد النحوين المذكورين.

---

١. م: ـ منها
٢. نج، نجا: فإن كانت توجب فهى / و هو الأصح
٣. د، خ: يرد
٤. د، خ: + ان
٥. نج: و الذي.
٦. نجا: اكثر
٧. نج، نجا: ـ يكون
٨. نج، نجا: طبيعته
٩. نجا: جهته
١٠. نج: ـ ان
١١. نج، نجا: ـ هو

فبق أنّ تلك الخاصيّة بنفسها موجبة، والخاصيّة الموجبة تسمّى قوّة.

[فصل ١٥]

[في الإستطراد لإثبات الدائرة والردّ على المتكلّمين]

وهذه القوّة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية، كلّها من التحيّزات إلى[١] أماكنها الطبيعية والتشكّلات الطبيعية.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: أقول الغرض من هذا الفصل إقامة الحجّة على إثبات الطبيعة. وعلم أنّه ذكر في أوّل الطبيعيات أنّ الطبيعة عبارة عن قوّة توجب حركة ماهي[٢] فيه وسكونه، وهذا المعنى كان في ذلك الموضع جارياً مجرى شرح الإسم، أمّا هاهنا فقد أقام الدلالة على أنّ كلّ أثر يصدر عن جسم لاعلى سبيل القسر ولا على[٣] سبيل العرض فإنّه لابدّ وأن يكون لقوّة موجودة فيه. فحينئذٍ يلزم أن تكون الأجسام ساكنة في أحيازها الطبيعية، ومتحرّكة في أحيازها الغريبة لقوى موجودة فيها،[٤] صار[٥] ذلك الذي ذكر في أوّل الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة مثبتاً[٦] هاهنا بالحجّة.

---

١. م: ـ الى
٢. ف: ـ هى
٣. ف: ـ سبيل القسر و لا على
٤. م: منها
٥. كذا في النسخ
٦. ش: ـ مثبتاً

و[1]تلخيص هذا الكلام هو أن يقول: كلّ جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولابالقسر فذلك لقوّة موجودة فيه؛ أمّا الذي بالإرادة والإختيار فذلك ظاهر. وأمّا الذي ليس بالإختيار فلايخلو [١]: إمّا أن يصدر ذلك لجسميته؛ [٢]: أو لأمر حال فيه؛ [٣]: أو لأمر مبائن عنه.

لا يمكن أن يصدر ذلك لجسميته، وإلّا لشاركت[2] الأجسام في ذلك، لكن لايشاركه في ذلك. فإذاً إمّا لأمر حال فيه، وإمّا[3] لأمر مبائن عنه[4].

فإن كان لأمر حال فيه، فهو المطلوب.

وإن كان لأمر مبائن عنه فلايخلو [الف]: إمّا أن يكون ذلك[5] جسماً، [ب]: أو غير جسم.

فإن كان جسماً فالفعل عنه بقسر أو عرض. وقد فرض لابقسر ولا عرض، هذا خلف.

وإن كان غير جسم[6] فتأثّر ذلك الجسم عن ذلك /DB10/ المفارق [I]: إمّا أن يكون لكونه جسماً، [II]: وإمّا أن يكون لأمر حال فيه، [III]: وإمّا أن يكون لأمر حال في ذلك المفارق.

لاجائز أن يكون ذلك لكونه جسماً لما ذكرنا. فإذاً ذلك لقوّة في

---

١. م: ـ و
٢. ف: شاركه
٣. ف: أو
٤. ف: ـ لايمكن أن يصدر ... عنه.
٥. ف: ـ ذلك
٦. ف: ـ غير جسم

ذلك الجسم أو لقوّة في المفارق.

فإن كان لقوّة فيه فهي مبدأ صدور ذلك الفعل عنه، وذلك هو المطلوب.

وإن كان لقوّة في ذلك المفارق فلايخلو {A}: إمّا أن يكون على سبيل الإيجاب، {B}: أو على سبيل الإرادة. وأيّاً ما كان لولا اختصاص ذلك الجسم بخاصيّة تقتضي استيجاب ذلك الأكثر، كان ذلك الأثر جزافاً [و] اتفاقاً، وذلك باطل؛ لأنّ الأمور الاتفاقية لاتكون دائمة ولاأكثرية، والأمور الطبيعية دائمية[1] أو أكثرية. فإذن ليست باتفاقية، فإذاً تلك[2] الخاصية في ذلك الجسم، وهي المسماة بالقوّة.

فهذا تلخيص هذه الحجّة على حسب الإمكان.

قوله: «وهذه القوّة تصدر عنها الأفاعيل الجسمانية كلّها من التحيّزات إلى أماكنها الطبيعية والتشكّلات الطبيعية».

التفسير[3]:يعني بهذه[4] الطبيعية هي الّتي تصدر منها الأفاعيل الجسمانية من الحصول في أماكنها الطبيعية والأشكال الطبيعية.

---

١. ف، خ: دائمة
٢. ف: ذلك
٣. هكذا في النسخ.
٤. ف: هذه

قال الشّيخ:

[الشكل الطبيعي هو الكرة]

وقد[١] قيل: إنّها لايجوز أن تكون ذات زاوية. فلاتكون إلّا كرة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: معناه: أنّ الأجسام إذا خليت وطباعها لميكن شكلها إلّا الكرة، لأنّ الطبيعة الواحدة لاتوجب اختلافاً في مادّة بسيطة، وغير الكرة من الأشكال فيه زوايا مختلفة.

قال الشّيخ:

لأنّ[٢] شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة[٣] أن[٤] يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز، وتقدّر[٥] في الطول والعرض، والطبيعة البسيطة لاتوجب اختلافاً.

فإذا صحّ وجود الكرة صحّ وجود الدائرة الّتي هي نهاية قطع يحدث[٦] أو يتوهم فيها دائرة،[٧] فالدائرة[٨] وهي مبدأ المهندسين[٩] موجودة. فالخط[١٠] المستقيم وهو البعد الواصل بين كلّ نقطتين ظاهر الوجود.

١. نج، نجا: فقد
٢. خ: + من
٣. في اكثر النسخ: المسطحة
٤. نجا: ـ أن
٥. نجا: تفاوت
٦. م: محدث
٧. نج، نجا: ـ دائرة
٨. م: ـ فالدائرة
٩. نج، نجا: للمهندسين
١٠. نج، نجا: و الخط

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا كان ثبت[١] مباديّ العلوم الجزئية في هذا العلم وكان وجود الدائرة من مباديّ الهندسة، فلاجرم احتج علينا هاهنا لحجج[٢]. الحجّة الأولى: ماذكر أنّ الشكل الطبيعي للأجسام[٣] هو الكرة، وإذا ثبت الكرة من الدائرة لأنّها يرتسم من قطعها التام على الإستدارة. أمّا الخط المستقيم فقد رسمه بأنّه البعد الواصل بين نقطتين، وهي بيّنة لاتحتاج في إثباته إلى برهان.

قال الشّيخ:

[إثبات الدائرة على مذهب أصحاب الجزء والردّ عليهم من طريق إثبات الدائرة]

وأصحاب الجزء أيضاً يلزمهم وجود الدائرة، فإنّه اذا فرض الشكل المستوي[٤] مستديراً مضرّساً و كان[٥] موضع منه أخفض من موضع، حتّى إذا أطبق[٦] طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً وعلى نقطة في المحيط استوى[٧] عليه في موضع كان أطول، ثمّ اذا أطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر، [قـ][٨]أمكن أن يتمّم قصره بجزء أو أجزاء، فإن كان زيادة

---

١. ف: يثبت
٢. ف: بحجج
٣. ف: ـ للاجسام
٤. نج، نجا: المرئى
٥. نج، نجا: فكان
٦. نج، د، خ: طبق
٧. نجا: استوت / و هو الأصح.
٨. الإضافة من نجا.

الجزء عليه لامستوية[١] به، بل تزيده[٢] عليه، فهو ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لايصله به، بل يبق به[٣] فرجه[٤] فلندير هـذا التـدبير بعينه في الفرجة،[٥] فإن ذهب الإنفراج إلى غير النهـاية فـفي الفـرج انقسام بلا نهاية، وهذا خلف على مذهبهم.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذكر حجتين على وجود الدائرة:

أحدها:[٦] مبنية على أصل القائلين بالجزء الذي لايتجزّى.

وثانيهما على أصل أصحاب نفاة الجزء.

أمّا الذي ذكره على أصحاب الجزء فتلخيصه[٧] أن يقول لقائلين[٨] بوجود الجزء الذي لايتجزّي: أنّ هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية، بل في سطحها تضريس، وليس[٩] مركزه[١٠] حـقيقي بـحسب الحس.

فنقول: إذا وضعنا طرف خط مستقيم على الجزء الذي هو المركز، و وضعنا الطرف الآخر من ذلك الخط جزءاً[١١] من المحيط، ثمّ إذا أنزلناه

---

١. نج، نجا: تسوية
٢. الكلمة مهملة في النسخ / نجا: تزيد
٣. نج، نجا: ـ به
٤. نج: فرجة
٥. نج، نجا: في الفرجة هذا التدبير بعينه.
٦. كذا في النسخ / و الظاهر: احديهما.
٧. المباحث المشرقية، ج ٤١٨/١ مع اختلاف يسير.
٨. خ: لقائلين
٩. ف: ـ وليس
١٠. ف: مركز
١١. ف: على جزء

عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الأوّل من المحيط [١]: فإن لم‌ينطبق عليه، فذلك إمّا بزيادة أو بنقصان.

فإن كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزءٍ أمكن إلحاقه به أو حذفه عنه حتّى تتمّ الدائرة، وإن كان بأقلّ من جزء فقد انقسم الجزء الذي لايتجزّى.

[٢]: وإن انطبق عليه [الف]: فإمّا أن تكون بين هذا الجزء وبين الجزء الأوّل فرجة، [ب]: وإمّا أن لاتكون.

فإن كان هناك فرجة، فتلك الفرجة [I]: إمّا أن تتّسع لتمام جزء، [II]: أو لاتتّسع.

فإن لم‌تتّسع فقد وجد ما هو أصغر من الجزء، وذلك يوجب التجزئة.

وإن اتّسعت لتمام جزء أمكن[١] انطباقه عليها. والكلام هاهنا كما في الأوّل، فيلزم انقسام الإنفراج إلى غير النهاية وهم لايقولون به.[٢]

وإن[٣] لم‌تكن بينهما فرجة، فحينئذٍ قد وجدنا في المحيط جزئين ليس بينهما انفراج، ويكون الخط الخارج عن الجزء المركزي ممكن الإنطباق عليهما؛ وإذا جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتّى تتمّ الدائرة.

---

١. ف: + فلؤها
٢. ف: - انطباعة عليها... به
٣. أي فرض [ب].

قال الشّيخ /DA11/:

[إثبات الدائرة على مذهب من لايعترف بالجزء]

وأمّا على رأي مثبتي الإتصال فوجود الدائرة والخط المنحني يثبت بما[١] أقوله: إذا فرض جسم ثقيل ورأسه أعظم قدراً من أصله، وركّز على بسيط مسطّح وهو قائم عليه قياماً مستوياً، فمعلوم أنّه يمكن أن يثبت إذا لم يكن ميله إلى جهة أكثر من ميله إلى جهة أخرى. فإن أزيل عن الإستقامة إزالةً مّا واصلة و لنفرض[٢] نقطة مماسة لذلك المركز، فمن المعلوم أنّه يتحرّك إلى أسفل ويلق السطح المسطّح؛ فحينئذٍ لايخلو:

[١]: إمّا أن تثبت النقطة في موضعها، فيكون كلّ نقطة تفرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلـ[ـت] دائرة.

[٢]: وإمّا أن[٣] يكون مع حركة هذه الطرف إلى أسفل يتحرّك[٤] الطرف الآخر إلى فوق، فيكون قد فعل كلّ واحد من الطرفين دائرة، و[٥]مركزهما[٦] النقطة المتحدّدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط.

[٣]: وإمّا أن تتحرك النقطة منجرّة[٧] على السطح، فيفعل الطرف الآخر قطعاً وخطاً منحنياً.

---

١. نج: ممّا
٢. م: ليفرض / نج: لنفرضه.
٣. نجا: ـ أن
٤. د، خ: فى
٥. نجا: ـ و
٦. نجا مركزها
٧. نجا: المتحيزة

ولأنّ[1] الميل إلى المركز هو على المحاذاة فمحال أن تنجر[2] النقطة على السطح؛ لأنّ تلك الحركة إمّا أن تكون بالقسر أو بالطبع؛ وليست بالطبع وليست بالقسر.

لأنّ [ذلك] القسر لايتصوّر إلّا عن الأجزاء الّتي هي أثقل، وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة، بل إن دفعتها على حفظ الإتصال دفعتها[3] إلى خلاف حركتها، فتقلبها[4] ليمكن أن تترك[5] العالية منها،[6] اذ هي أثقل، [فـ]تطلب حركة أسرع والمتوسّط أبطأ، وهناك اتصال يمنع مثلاً أن ينعطف، فيضطرّ العالي إلى أن يشيل السافل حتّى ينحدر؛ فيكون حينئذٍ الجسم منقسماً إلى جزئين، جزء يميل إلى فوق قسراً، و جزء يميل إلى أسفل طبعاً، وبينهما جزء[7] هو مركز للحركتين، وقد خرج منه خط مستقيم[8]، فيفعل الدائرة.

فبيّن أنّه إن لزم عن انحدار الجسم زوال فهو إلى فوق، وإن لم يلزم عنه فوجود الدائرة أصحّ.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ عن إقامة الحجّة على وجود الدائرة على مذهب القائلين بالجز شرع في إقامة الحجّة على وجودها على

---

١. نجا: لكن
٢. نجا: تتحرك
٣. نجا: ـ على حفظ الإتصال دفعتها
٤. نج، نجا: فقلبتها
٥. م: ينزل
٦. نج: فيها
٧. نج، نجا: حد
٨. نج، نجا: + ما

مذهب القائلين بنفى[١] الجزء وإثبات الإتصال.

وتلخيصها:[٢] إنّا إذا فرضنا جسماً ثقيلاً يكون رأسه أعظم مقداراً من أصله قائماً على سطح قياماً معتدلاً، فمعلوم أنّه يمكن أن يثبت إذا لم‌يكن ميله إلى جهة أخرى أكثر، و[٣]لايمكن أنّ الطرف[٤] المماس للسطح[٥] تلاقي بنقطة منه نقطة مثل السطح. فإذا أزيل ذلك الجسم عن الإستقامة حتّى سقط فحينئذٍ لاتخلو [١]: إمّا أن تثبت[٦] تلك النقطة في موضعها، [٢]: وامّا أن لاتثبت.

فإن ثبت في موضعها فقد فعل كلّ واحد من النقطة في رأس ذلك الجسم المتحرّك ربع دائرة.

وإن لم‌تثبت فلايخلو [الف]: إمّا أن يكون عند انحدار أحد الرأسين إلى[٧] السفل[٨] يصعد الرأس الآخر إلى العلو، [ب]: وإمّا أن لايصعد، بل يتحرّك على السطح.

فإن كان الأوّل: يلزم منه أن يكون كلّ واحد من الطرفين قد فعل نصف دائرة، ومركزها النقطة المتجدّدة من الصاعد و الهابط.

و الثاني: محال لأنّ ذلك الإنجرار إمّا أن يكون بالقسر وإمّا أن يكون بالطبع.

---

١. خ: ينبغى
٢. قارن: المباحث الشرقية، ج ٤١٧/١-٤١٨.
٣. م: - و
٤. ش: للطرف
٥. ش: السطح
٦. خ: ثبت
٧. م: اما
٨. ف: أسفل

وليس بالقسر؛ لأنّ القاسر هنا ليس إلّا أن الطرف العالي لمّا نزل و تعذر انعطاف تلك الجسمية[١] ليبسها[٢] واتصالها اضطرّ العالي إلى تحريك السافل. لكن هذه الضرورة بما تندفع بأن يشيل العالى السفل[٣] وحينئذٍ يكون ذلك الجسم المفروض منقسماً إلى قسمين:

أحدهما يشيل إلى فوق قسراً، و الآخر يميل إلى أسفل طبعاً، وبينهما[٤] مركز هو حدّ للحركتين؛ فبيّن أنّه إن لزم عن انحدار الطرف الفوقاني إلى السفل بالطبع حركة الطرف السفلاني إلى فوق، فذلك يوجب الدائرة، وإن لم تلزم حركته فوجود الدائرة أصحّ[٥].

قال الشّيخ:

[في إثبات المنحني والمثلث والمخروط]

وإذا[٦] ثبتت[٧] الدائرة ثبت المنحني، لأنّه إذا ثبت[ت] الدائرة[٨] ثبت[ت] المثلثات والقائم الزاوية أيضاً، وثبت جواز دور[٩] أحد

---

١. في المباحث المشرقية: الخشبة / وهي
٢. ش: لسببها
٣. في المباحث المشرقية: تندفع بإشالة السافل.
٤. م: بينها
٥. قارن: المباحث المشرقية، ج ١ / ٤١٧ـ٤١٨.
٦. نج: فاذا.
٧. خ : ثبت
٨. م: ـ ثبت الدايرة
٩. نجا: دوران

ضلعيَ القائمة على الزاوية، فارتسم مخروط، فصحّ[١] قطع، وصحّ[٢] سطح[٣] منحني.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الدائرة إذا ثبت[ت] هي ثبت[٤] الخط المنحني، لأنّه إذا تثبت الدائرة تثبت المثلثات والقائم[٥] الزاوية، وإذا أثبتنا المثلث القائم الزاوية ثمّ نحرّكه على أحد ضلعي القائمة لحفظ تطرّف ذلك الضلع مركز الدائرة، وإذا أبرانا[٦] بضلع الثاني على محيط الدائرة ارتسم المخروط، وصحّ قطع سطح منحني.

قال الشّيخ:

[حجة أخرى على إثبات الدائرة]

وقد يمكنك أن تثبت الدائرة أيضاً من بيان صحة وضع أيّ خط فرضت[٧] على أيّ خط فرضت[٨]، فإنّه[٩] إذا كان /DB11/ خطّان على زاوية ما و على أحدهما خط، فإنّه جائز أن يصير إلى حال ما حتّى ينطبق على الخط الآخر، ويعود من ذلك الخط إلى الأوّل،

---

١. م: تصح ٢. نج، نجا: فصح / و هو الأظهر
٣. بخ، نجا: ـ سطح ٤. م: يثبت
٥. ف: + و
٦. هكذا في النسخ / الكلمة مبهمة في ف ومهملة في سائر النسخ.
٧. نج: فرض ٨. نج: فرض
٩. نج، نجا: و أنّه

ولايمكن هذا البتة إلّا أن تكون حركة ما مستديرة. وأنت تعرف هذا بالإعتبار.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ : ذكر حجّة أخرى على إثبات الدائرة وتلخيص هذا البرهان هو: أنّا إذا فرضنا خطاً متناهي الطرفين وحرّكناه مع ذلك بكلّيته إلى أن يعود إلى وضعه الأول ارتسمت[١] دائرة من طرفه المتحرّكة[٢]؛ ولابدّ من إقامة الحجّة[٣] على إمكان ثبات أحد طرفيه مع حركة طرفه الآخر.

قال الشّيخ:

---

١. م: سمت

٢. كذا

٣. و تقرير الشارح يخالف ما قرّره الشّيخ، لأن الشّيخ يقول: إنّا اذا حرّكنا خطاً متناهياً حول محور يثبت وجود الدائرة. و الشارح فهم منه أنّ حركة الخطّ بتمامه بدون ثباته على محور لايوجب دائرة، لأنّ عودة انتهاء الحركة إلى ابتداء حركته يحتاج إلى دليل.

فصل [١٦]

في القديم [والحادث]

يقال: قدم[١] الشيء[٢] إمّا بحسب الذات وإمّا بحسب الزمان.

فالقديم بحسب الذات: هو الذي ليس لذاته مبدأ هو[٣] به موجود.[٤] ١

والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أوّل لزمانه.

والمحدث أيضاً على وجهين:

أحدهما: هو الذي لذاته مبدأ هو[٥] به موجود.[٦]

والآخر: هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان بعد أن لم[٧] يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلـ[ـت] تلك القبلية. ومعنى ذلك كلّه أنّه قد وجد[٨] زمان هو[٩] فيه معدوم.

---

١. نج، نجا: قديم
٢. نج: للشيء
٣. نج، نجا: هى
٤. نج، نجا: موجودة
٥. نج، نجا: هى
٦. نج، نجا: موجودة
٧. نجا: كان وقت لم
٨. نجا: انه يوجد

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: شرع في مباحث القدم والحدوث، فقدّم البحث عن تعريف القديم والحادث. وتلخيص الكلام هو: أنّ القدم يطلق على وجهين:

□ أحدهما: بالقياس إلى شيء آخر،[١٠] وهو الشيء الذي يكون مامضى من زمان وجوده أكثر ممّا مضى من زمان وجود شيء آخر.

□ وثانيهما: القديم المطلق، وهو على وجهين:

أحدهما: بحسب الذات، وهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ يجب به وجوده، وهو بهذا المعنى مرادف للواجب.

وثانيهما: القديم بحسب الزمان، وهو الشيء الذي لا أوّل لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم، لأنّ الزمان ليس له زمان.

والمحدَث يطلق أيضاً على وجهين:

□ أحدهما: بالقياس إلى شيء آخر،[١١] وهو الذي يكون ما مضى من زمان وجوده أقلّ[١٢] ممّا مضى من زمان وجود شيء آخر.

□ وثانيهما: المحدَث المطلق، وهو أيضاً على وجهين:

أحدهما: بحسب الذات، وهو الذي يكون لوجود ذاته مبدأ هو به موجود.

---

٩. م: و

١٠. ف: ـ إلى شيء آخر

١١. ف: ـ إلى شيء آخر

١٢. د: اولا / نسخة ش هنا غير مقروءة

وثانيهما: بحسب الزمان وهو أن[1] يكون لزمان وجوده ابتداء. ومعناه: هو أن يكون وجوده حاصلاً بعد أن لم‌يكن له وجود في زمان سابق، أي وجد زمان كان هو[2] فيه معدوماً ثمّ حصل زمان آخر ووجد هو في ذلك الزمان. و[3]على هذا الوجه لايعقل حدوث الزمان. لأنّ حدوثه لايتقرّر إلّا إذا وجد زمان قارنه عدمه، فيكون الزمان موجوداً حال مافرض معدوماً؛ هذا خلف.

قال الشّيخ:

[في بيان أنّ كلّ حادث مسبوق بزمان و مادة]

وذلك لأنّ كلّ ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان، وسبقته[4] مادّة قبل وجوده، لأنّه قد كان لامحالة معدوماً [فإمّا أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده؛ و القسم الثاني محال؛ فبقي أن يكون معدوماً] قبل وجوده، فلايخلو [١]: إمّا أن يكون لوجوده قبل، [٢]: أو لايكون.

فإن لم‌يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده.

وإن كان لوجوده قبل [الف]: فإمّا أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً، [ب]: أو شيئاً موجوداً.

فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً،

---

١. ف: ـ هو أن

٢. ف: ـ هو

٣. ف: ـ و

٤. النسخ: سبقه.

وأيضاً فإنّ القبل المعدوم موجود[1] مع وجوده.

فبقي أنّ القبل الذي كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود و[2]ليس الآن موجوداً فهو شيء قد مضى وكان موجوداً؛ وذلك إمّا ماضية لذاته وهو الزمان، وإمّا ماضية لأجل غيره[3] وهو زمانه؛ فيثبت الزمان على كلّ حال.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الحدوث الزماني مشروط بتقدّم[4] الزمان والمادّة عليه عند الحكماء. والشّيخ أثبت هذين المطلوبين هاهنا، فقدّم الأوّل وأقام عليه حجّة. وتلخيصها هو: أن المحدَث الزماني لابدّ وأن يكون معدوماً قبل وجوده، وإلّا لما كان محدثاً؛ وذلك لايخلو [١]: إمّا أن يكون شيئاً معدوماً، [٢]: وإمّا أن يكون شيئاً موجوداً.

ومحال أن يكون معدوماً، وإلّا لم‌يكن له قبل كان فيه معدوماً، وأيضاً فلأنّ القبل المعدوم مستمرّ مع وجوده، فاذاً ذلك القبل شيء موجود، وذلك القبل ليس موجوداً الآن، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، فمُضيّه إن كان لذاته فهو الزمان، وإن كان لغيره ولابدّ أيضاً من الإنتهاء إلى ما يكون مُضيه لذاته قطعاً[5] /DA12/ للتسلسل، والذي يكون مضيّه لذاتها هو الزمان، فإذاً الزمان ثابت على كل حال.

---

١. خ: المعدوم ليس موجوداً
٢. نج، نجا: ـ و
٣. نجا: ماضية لغيره
٤. خ: مقدم
٥. كذا / والظاهر: دفعاً

ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «لأنّ كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان و[١]مادّة».

معناه: أنّ كلّ محدث حدوثاً زمانياً فهو مسبوق بزمان ومادّة. ولابدّ من تفسير الإبداع وهو: أن يكون للشيء وجود من غيره فقط غير متوقّف على زمان ومادّة وآلة.

قوله: «لأنّه[٢] قد كان لامحالة معدوماً فإمّا أن يكون عدمه قبل وجوده».

وهذا معلوم بالضرورة، فايّ حاجة إلى هذه التقسيمات!؟

قوله: «فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً».

هذا إعادة للدعوى.

قوله: فإنّ القبل المعدوم موجود مع وجوده».

هذا اللفظ مختلّ، لأنّ القبل المعدوم كيف يوصف بأنّه موجود، والكلام الملخّص فيه أن يقال: إنّ ذلك ليس نفس العدم الذي هو محكوم بأنّه قبل. لأنّ العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد. لكن لقائل أن يقول: القبل الموجود كيف يوصف به المعدوم. فليتأمّل فيه!

قال الشّيخ:

---

١. النص: + سبقه ٢. ف: لان

[فصل ١٧]

[في أنّ كلّ حادث زماني فهو مسبوق بالمادّة لامحالة]

ونقول: إنّه لايمكن أن يحدث ما لم‌يتقدّمه وجود القابل وهو المادّة. ولنبرهن على هذا فنقول: إنّ كلّ كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه، فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم‌يكن البتة، وليس إمكان وجوده هو أنّ الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لايقدر عليه اذا لم‌يكن هو في نفسه ممكناً!

ألا ترى أنّا نقول: إنّ المحال لاقدرة عليه، [و]لكنّ القدرة هي على ما يمكن أن يكون، فلو كان إمكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه لكان[1] هذا القول كأنّا نقول: إنّ القدرة إنّما تكون على ما عليه القدرة، والمحال ليس عليه قدرة، لأنّه ليس عليه قدرة، وما كنّا نعرف أنّ هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل بنظر[نا] في حال قدرة القادر عليه هل عليه[2] قدرة أم لا؟

---

١. نج، نجا: كان

٢. نج: هل له.

فإن أشكل علينا أنّه مقدور عليه أو غير مقدور عليه لم يمكننا[1] أن نعرّف ذلك البتة، لأنّا إذا[2] عرّفنا ذلك من جهة أنّ الشيء محال أو ممكن، وكان معنى المحال هو أنّه غير مقدور عليه[3]، و معنى الممكن أنّه مقدور عليه كنّا عرّفنا المجهول بالمجهول! فبيّن واضح أنّ معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالذات واحداً، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه، وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجده.

فإذا تقرّر هذا فإنّا نقول: إنّ كل حادث فإنّه قبل حدوثه [١]: إمّا أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، [٢]: أو محالاً أن يوجد.

والمحال أن يوجد لايوجد. والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلايخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً.

ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلّا فلم يسبقه إمكان وجوده؛ فهو اذاً معنى موجود.

وكلّ معنى موجود [الف]: فإمّا قائم لا في موضوع، [ب]: أو قائم في موضوع.

---

١. نجا: لم‌يمكنا ٢. نج: ان

٣. نج: + من كتاب المبدأ و المعاد لم‌يمكنا ان نعرف ذلك البته لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال أو ممكن وكان معنى المحال أنّه غير مقدور عليه.

وكلّ ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لايجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنّما هو ما هو بالإضافة إلى ماهو إمكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهراً إلّا في موضوع؛ فهو اذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع.

ونحن نسمّي إمكان الوجود قوّة الوجود، ونسمّي حامل قوّة الوجود الذي فيه قوّة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادّة وغير ذلك. فاذاً كلّ حادث فقد تقدّمته المادّة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من إقامة الحجّة على أنّ كل حادث زماني فهو مسبوق بزمان، شرع في إقامة الحجّة على أنّه مسبوق أيضاً بمادّة. وتلخيص هذه الحجّة[1] هو: أنّ كلّ محدث فإنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود، لأنّه لو كان ممتنع الوجود لذاته لامتنع أن يوجد؛ وهذا الأمكان إمّا أن يكون هو الإمكان العائد إلى القادر، وإمّا أن يكون عائداً إلى ذات الممكن.

ومحال أن يكون عائداً إلى القادر؛ لأنّا إذا قلنا القادر يصحّ منه إيجاد الممكن ولايصحّ منه إيجاد الممتنع.

فإن قيل[2] لنا: القادر[3] يصحّ منه إيجاد الممكن ولايصحّ منه إيجاد الممتنع.

---

١. قارن: المباحث المشرقية، ج ١٣٥/١. ٢. ف: ـ قيل

٣. يمكن أن يقرأ ما في ف: لمادي

قلنا: لأنّ الممكن في نفسه يصحّ وجوده، والممتنع لايصحّ وجوده في نفسه؛ كان هذا الكلام منتظماً.

فلو[١] كان هذا الإمكان هو الإمكان العائد إلى القادر لكان هذا تعليلاً لشى بنفسه و إنّه محال؛ فثبت أنّ هذا الإمكان مغائر للإمكان العائد إلى القادر.

ثمّ نقول: هذا الإمكان لايخلو [١]: إمّا أن يكون /DB12/ موجوداً، [٢]: أو معدوماً.

ومحال أن يكون معدوماً، لأنّه لافرق بين نفي الإمكان والإمكان المعدوم.

فحينئذٍ وجب أن لايكون ممكناً، فإذاً الإمكان معنى موجود. ثمّ لايخلو [الف]: إمّا أن يكون جوهراً، [ب]: أو عرضاً.

ومحال أن يكون جوهراً؛ لأنّ الإمكان أمر إضافي في الممكن، فلايكون جوهراً؛ فهو اذاً عرض، وكلّ عرض فلابدّ له من محلّ، فللإمكان لابدّ له من محلّ وهو المادّة، وهو المطلوب.

واذا عرفت ماذكرنا لم‌يخف عليك ما في الكتاب.

قال الشّيخ:

---

١. كذا و في العبارة وجه اضطراب / و في المباحث المشرقية: كان الكلام حسناً و منتظماً، و لولا أنّ الصحة العائدة الي‌ذات المقدور مغائرة للصيحة العائدة الى ذات القادر لكان ذلك تعليلاً للشيء بنفسه و هو محال، فثبت أن الصحة العائدة إلى ذات الممكن مغائرة للصحة العائدة إلى القادر.

فصل [١٨]
في تحقيق المعنى[١] الكلّي

المعنى الكلّي بما هو طبيعة ومعنى ـ كالإنسان بما هو إنسان ـ شيء؛ وبما هو عام أو خاص أو واحد أو كثير، وذلك له بالقوّة أو بالفعل شيء آخر. فإنّه بما هو إنسان إنسان[٢] فقط بلا شرط آخر البتة، ثمّ العموم شرط زائد على أنّه إنسان، والخصوص كذلك، وأنّه واحد كذلك، و أنّه كثير كذلك؛ وليس [ذلك][٣] إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط، بل وإذا فرضت هذه الأحوال أيضاً بالقوّة واعتبرت الإنسانية بالقوّة، كان هناك إنسانية واعتبار غير الإنسانية مضاف، فتكون الإنسانية وإضافة ما.

فالإنسانية[٤] بما هي إنسانية لاعامّة ولاخاصّة، لا بالقوّة أحدهما، ولا بالفعل، بل يلزمها[٥] ذلك. وليس إذا كانت الإنسانية لاتوجد إلّا واحدة أو كثيرة تكون الإنسانية بما هي إنسانية إمّا

١. نج : معنى
٢. نجا: ـ إنسان
٣. الإضافة من نجا.
٤. م: ما كان إنسانية
٥. نج، نجا: يلزمها

واحدة أو[1] كثيرة، فتفرق[2] بين قولنا:[3] «إنّ هذا لايوجد إلّا وله أحد الحالين» وبين قولنا: «إنّ أحد الحالين له بما هو إنسانية».

وليس[4] يلزم من قولنا: «إنّ الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة»، «أنّ الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة»، كما لو فرضنا بدل الإنسانية الوجود الذي هو من جهة أعمّ من الواحد والكثير. ولا أيضاً نقيض قولنا: «إنّ الإنسانية بما هي إنسانية واحدة» هو قولنا[5]: «إنّ[6] الإنسانية بما هي[7] إنسانية كثيرة»، بل [إنّ] الإنسان[ية][8] ليست بما هي إنسانية واحدة ولاكثيرة. وإذا كان[9] كذلك جاز أن توجد لابما هي إنسانية، بل بما هي موجودة، واحدة أو كثيرة.

فإذا[10] عرفت هذا فقد يقال: كلّي للإنسانية بلاشرط، ويقال: كلّي للإنسانية بشرط أنّها مقولة بوجه مّا من الوجوه المعلومة على كثيرين.

والكلي بالإعتبار الأوّل موجود بالفعل في الأشياء، و[11]هو المحمول على كلّ واحد، لا على أنّه واحد بالذات، ولا على أنّه كثير،

١. نج، نجا: و اما / و هو الاظهر.
٢. نج، نجا: ففرق
٣. م: ـ قولنا
٤. نجا: ليست
٥. نجا: ـ هو قولنا
٦. نج: بان
٧. د، خ: هو
٨. نج: إنسانية.
٩. نجا: + ذلك
١٠. نج، نجا: و اذا
١١. نج: او

فإنّ ذلك ليس له بما هو إنسانية.

وأمّا بالإعتبار[١] الثاني فله وجهان:

أحدهما: اعتبار القوّة في الوجود.

والثاني: اعتبار القوّة إذا صار مضافاً إلى الصّورة المعقولة عنها

أمّا اعتبار القوّة في الوجود حتّى تكون إنسانية في الوجود وهي بالقوّة بعينها محمولة على كلّ واحد، فتنتقل[٢] من واحد إلى واحد، فتكون لم تفسد ذات الأوّل[٣] بل الخاصّة،[٤] وتكون هي بعينها بالفعل شيئاً واحداً[٥] في الوجود محمولاً على كلّ واحد وقتاً ما. وهو أن يكون شيء واحد بعينه معيّن[٦] في الوجود محمولاً على كلّ واحد وقتاً ما[٧]. فهذا[٨] غير موجود.

فبيّن ظاهر أنّ الإنسان الذي اكتنفته الأعراض المخصّصة لشخص[٩] لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتّى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص عمرو، ويكون بعينه مكتنفاً بأعراض متضادة.

وأمّا اعتبار القوّة بالوجه الأخير لموجود، فإنّ الإنسانية الّتي في زيد اذا قيست[١٠] إلى الصّورة المعقولة عنها لم تكن مايعقل منها أولى

---

١. نجا: الاعتبار
٢. نج: فتنقل
٣. نج: الأولى
٤. نج: اشخاصها
٥. نج: شيء واحد
٦. كذا
٧. نج، نجا: ــ و هو أن يكون شيء واحد بعينه ... ما
٨. نج: و هذا.
٩. نجا: بشخص
١٠. م: فليست

بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو، ولا تأثيرها في النفس صورة عقلية مأخوذة عنه[١] أولى من الذي[٢] في عمرو، بل من الجائز أن يكون لو سبق الذي في عمرو إلى العقل لأخذ[٣] منه هذه الصّورة بعينها، وأيّهما[٤] سبق فأثر هذا الأثر لم يؤثّر الآخر بعده شيئاً.

وإذاً[٥] هذه الصّورة المعقولة جائز من حالها أن ترتسم في النفس عن أيّ ذلك سبق إليها، فليس قياسها إلى واحد من تلك أولى من قياسها إلى الآخر، بل هي مطابقة للجميع.

فلا كلّي عامّ في الوجود، بل وجود الكلّي العامّ بالفعل إنّما هو في العقل، وهو[٦] الصورة الّتي في العقل الّتي نسبتها[٧] بالفعل أو بالقوّة إلى كلّ واحد واحدة.

والكلّي الذي يوجد في القضايا والمقدّمات هو القسم الأوّل وقد أشير إليه في كتب المنطق.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الغرض من هذا الكلام تميّز الماهية عن لواحقها فلنعيّن مثلاً فنقول: الإنسان بما هو إنسان، وبما هو عامّ أو خاصّ، أو واحد أو كثير شيء آخر، لأنّه بما هو إنسان إنسان فقط بلاشرط آخر،

---

١. نج، د، وخ: عنها
٢. نج: الّتي
٣. نج، نجا: لاحدث
٤. نجا: فايهما
٥. نج، نجا: فاذا
٦. نجا: هى
٧. م: سببها

و كونه عاماً أو خاصاً أو واحداً أو كثيراً أمور زائدة على كونه إنساناً؛ ومعنى ذلك أنّ شيئاً منها غير[1] داخل في مفهوم الإنسانية، بل من حيث هي إنسانية ليست إلّا الإنسانية؛ فالواحدية صفة مضمونة إلى الإنسانية، فتكون الإنسانية معها واحدة، وهي أيضاً من حيث تطابق أموراً كثيرة بحدّها تكون عامّة، والإنسانية[2] في نفسها ليست[3] إلّا الإنسانية.

ويدلّ عليه أنّ الإنسان من حيث هو إنسان لو كان واحداً لامتنع أن يكون كثيراً، وكذلك لو كان كثيراً لامتنع أن يكون واحداً.

و كما أنّ الإنسانية ليست هي الوحدة أو الكثرة، فهما غير داخلين في ماهيتهما وإلّا عاد المحال.

ولايلزم من عدم خلوّ الإنسانية عن أحدهما كون أحدهما نفس مفهوم الإنسانية أو داخلاً /DA13/ في مفهومها، ولايلزم من قولنا: «إنّ الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة» أنّ الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة، وليس نقيض قولنا: «إنّ الإنسانية بما هي إنسانية واحدة» أنّ الإنسانية كثيرة،[4] بل نقيضه: إنّ الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الإنسانية بلا شرط كلّيّ، والإنسانية بشرط كونها مقولة على كثيرين أيضاً كلّي.

---

١. خ: عن
٢. ف: ـ فتكون الانسانية... الانسانية
٣. ف: ـ ليست
٤. ف: ـ و ليس نقيض... كثيرة

والكلّي بالإعتبار الأوّل موجود في الخارج؛ لأنّ هذا الإنسانية[١] إذا كان موجوداً في الخارج كان الإنسان.[٢]

وأمّا بالإعتبار الثاني فهو غير موجود في الخارج، بل في العقل؛ والدليل عليه هو أنّ الإنسان المشترك فيه بين أشخاص الناس لو كان إنساناً واحداً بالعدد موجوداً في الأعيان لكانت الإنسانية الواحدة بعينها مقارنةً للأضداد. حتّى يكون الشخص الواحد عالماً [و] جاهلاً معاً، وذلك محال. فإذاً هي موجودة في الذهن.[٣]

فإن قيل: الشيء المشترك في الأذهان كيف يكون كلّياً.

فنقول: معنى كون الإنسانية كلّية موجودة في الذهن: أنّه معنى واحد له إضافات كثيرة إلى أمور كثيرة[٤] من خارج ليس هو أولى بأن يطابق بعضاً دون بعض، ومعنى هذه المطابقة أنّ هذه الصّورة لو كانت هي بعينها في مادّة لكان ذلك الجزئي. وأيضاً فلأنّ أي شيء[٥] واحد من الأشخاص الموجود في الخارج لو سبق إلى العقل و قَبِل[٦] الذهن منه معنى الإنسانية[٧]، لكان الحاصل هو هذا الأثر الحاصل في الذهن. وبالجملة هذه الصّورة الّتي في العقل كنقش واحد تنطبق عليه صورة وصورة.

---

١. ف: الإنسان
٢. ف: ـ كان الانسان
٣. ف: ـ في الذهن
٤. ش: ـ إلى أمور كثيرة
٥. ش: ـ شيء
٦. د: قيل / نسخة ف و ش هنا مهملة
٧. هكذا في النسخ، و فيه وجه اندماج و تشويش

فإذاً الكلّي العامّ في العقل لا في الخارج. وإذا عرفت ماقلنا ظهر لك ما في الكتاب.

٣

قال الشّيخ:

فصل [١٩]

في التامّ و الناقص

التامّ: هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن[١] يوجد له، أو[٢] الذي ليس شيء ما يمكن أن يوجد له ليس له. وذلك إمّا في كمال الوجود وإمّا في القوّة الفعلية وإمّا في القوّة الإنفعالية وإمّا في الكمّية. والناقص مقابله.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذكر الشّيخ للتامّ معنيين:

أحدهما: هو الذي يكون جميع ما من[٣] شأنه أن يوجد له[٤] موجوداً له[٥].

وثانيهما: هو الذي كلّ ما كان ممكناً أن يكون له يكون له.[٦]

والمعنيان متقاربان، وحاصله: أنّه الذي حصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلاً له، وهو الكامل أيضاً.

---

١. نجا: انه
٢. نجا: و
٣. ف: ـ من
٤. ف: ـ له
٥. ف: ـ له
٦. ف: ـ يكون له

وذلك يقال على أمور:

أحدها: أن يكون وجوده وكمالات وجوده تامّاً.

وثانيها: القوي [١]: إمّا الفعلية، مثل أن يقال كذا تامّ القوّة الفعلية[١]، [٢]: وإمّا الإنفعالية. ويطلق أيضاً على الكيفيات مثل أن يقال كذا تامّ الحسن وتامّ العلم.

وثالثها: الكمية [١]: إمّا المنفصلة، كما يقال للعدد إنّه تامّ، إذا كان جميع ماينبغي للشيء من العدد يكون حاصلاً له. [٢]: وإمّا المتصلة كالمقادير، مثل أن يقال: فلان تامّ القوّة.

والناقص يقابل له.

قال الشّيخ:

---

١. ف: ـ مثل أن يقال... الفعلية

فصل [٢٠]
في المتقدّم والمتأخّر

والقبل [١]: يقال في الطبع،[١] وهو الذي[٢] إذا كان لايمكن أن يوجد الآخر إلّا وهو موجود ويوجد وليس الآخر موجوداً، كالإثنين والواحد.

[٢]: ويقال في الزمان، وذلك ظاهر.

[٣]: ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود وهو:

[الف] إمّا المبدأ الذي يضاف إليه[٣] سائر الأشياء بالقياس إلى تلك الأشياء.

[ب]: وإمّا واحد[٤] من تلك الأشياء هو منها أقرب إليه، وهذا [I]: قد يكون بالذات كما في الأجناس والأنواع المتتالية؛ [II]: وقد يكون بالإتفاق ـ كالذي يقع متقدّماً في الصف الأوّل، فيكون أقرب إلى القبلية[٥] ـ وقد يكون بالأحرى، كتقديم كتاب ايساغوجي

---

١. نجا: يقال بالطبع / و هو الأظهر
٢. نج، نجا: ـ الذى
٣. نجا: البته
٤. نجا: واحداً
٥. نج: القبلة

وقاطيغورياس على المنطق.

[٤]: ويقال قبل في الكمال كقولنا: إن أبابكر قبل عمر في الشرف.

[٥]: ويقال: قبل بالعلّية، فإنّ للعلّة استحقاق الوجود[١] قبل المعلول، فإنّهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدّم والتأخّر، ولاخاصية المع، وبما هما متضايفان في[٢] علّة ومعلول فهما معاً. وأيّهما كان[٣] هو بالقوّة فكلاهما كذلك. وإن كان أحدهما بالفعل فكلاهما كذلك. ولكن بما أنّ أحدهما له الوجود[٤] أوّلاً غير مستفاد من الآخر والآخر، فإنّ الوجود له مستفاد من الأوّل فهو متقدّم عليه.

وإذا تؤمّل حال المتقدّم في جميع هذه[٥] الأنحاء وجد المتقدّم هو الذي له ذلك الوصف حيث ليس للآخر،[٦] والآخر ليس له إلّا وذلك للمذكور أنّه أوّل.

والمتأخّر مقابل المتقدّم في كلّ واحد. /DB13/

و قد يكون ما هو أقدم بالعلّية قد يزول ويبقى المعلول بعلّة أخرى تقوم مقامه، مثل الكون الواحد الذي يثبته شيئان متعاقبان، فهو متأخّر عنهما في المعلولية. وقد يكون[٧] لا مع كل واحد منهما و كذلك الهيولى مع الصورة.

---

١. نج: للوجود
٢. نج: و / نجا: ـ في
٣. خ: + هو
٤. د: للوجود
٥. نجا: ـ هذه
٦. نج، نجا: الأخر
٧. نج، نجا: يوجد

واعلم أنّه فرق بين أن يقال: «إذا رفعت[١] هذا ارتفع ذلك» وبين أن يقال «إنّ هذا لايوجد حين لايوجد ذاك»[٢]؛ فإنّ معنى الأوّل أنّه اذا [وجب] عدم هذا وجب أن يعدم ذلك، فعدم هـذا عـلّة لعـدم ذلك.[٣] ومعنى الآخر أنّه أيّ وقت يصدق فيه أنّ هذا ليس فإنّه قد[٤] يصدق فيه أنّ ذلك[٥] ليس.

ويصحّ أن يقال: إنّه اذا لم توجد العلّة لم يوجد المعلول، وإنّـه إذا لم يوجد المعلول لم توجد العلّة. ولايصحّ أن يقال: إذا رفـع المـعلول ارتفعت العلّة، كما يصحّ أن يقال إذا ارتفعت العلّة ارتفع المعلول، بل اذا رفعت العلّة ارتفع المعلول وإذا ارتفع[٦] المعلول قد كانت العـلّة أوّلاً ارتفعت[٧] لعلّة أخرى، حتّى يصحّ رفع المعلول؛ لأنّ نفس رفـع المعلول هو رافع العلّة، كما أن نفس رفع العلّة هو رافع المعلول.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل بيان أقسام المتقدّم[٨]. و تلخيص هذا الكلام: المتقدّم يقال على وجوه:[٩]

أحدها: المتقدّم في الزمان، وهو ظاهر.

وثانيها: المتقدّم بالرتبة، وهو كلّ ما كان أقرب من مبدأ معين، ثمّ

---

١. لج: رفع
٢. نج، نجا: ذلك
٣. نج، نجا: ذاك
٤. لج: ـ قد
٥. نج، نجا: ذاك
٦. نج، نجا: رفع
٧. د: ـ أوّلاً / نجا: ارتفعت أوّلا
٨. ف: التقديم
٩. م: وجود

المراتب منها [١]: إمّا طبيعية، كترتيب الأنواع الّتي بعضها تحت[1] بعض، والأجناس الّتي بعضها فوق بعض. [٢]: ومنها وضعية[2] كترتيب الصفوف من المسجد بالنسبة إلى الباب أو المحراب.

وثالثها: التقدّم بالشرف، كتقدّم أبيبكر على عمر.

ورابعها: التقدّم بالطبع وهو الذي لايمكن أن يوجد الآخر إلّا وهو موجود، ويوجد هو وليس الآخر بموجود، وذلك كتقدّم الواحد على الإثنين.

وخامسها: التقدّم بالعلّية، وذلك كتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم؛ فإنّهما[3] وإن كانا معاً في الزمان لكنّ العقل[4] يقضي بأنّ حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها، وحركة اليد غير مستفادة من حركة الخاتم.

واعلم أنّه لميوجد دليل قاطع على انحصار التقدّم في هذه[5] الأقسام، والبحث والإستقراء أرشد إلى هذه الأقسام.

ثمّ إنّ هذه الأقسام مشتركة في أمر واحد، وهو أنّ المتقدّم هو الذي لايوجد للمتأخّر المعنى المعتبر فيه التقدّم والتأخّر إلّا وقد وجد للمتقدّم . ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «العقل يقال في الطبع».

---

١. ف: بحيث
٢. ف: وصفيه
٣. م: فانها
٤. خ: الفعل
٥. ش: ـ هذه

المراد منه إثبات التقدّم بالطبع، وقد ذكرنا.

قوله: «ويقال في الزمان».

هذا هو التقدّم بالزمان.

[قوله]: «ويقال في المرتبة».

هذا هو التقدّم بالرتبة.

قوله: «ويقال قبل في الكمال».

هذا هو التقدّم بالشرف.

قوله: «ويقال قبل بالعلّية».

هذا هو التقدّم بالعلّية.

قوله: «فإنّ للعلّة استحقاق الوجود قبل المعلول، فإنّهما بما هما ذاتان هذا».

جواب عن سؤال يذكر على قوله: «العلّة متقدّمة على المعلول».

وتقريره أن نقول: تقدّم العلّة على المعلول:

[١]: إمّا أن يكون لذاتيهما.

[٢]: وإمّا أن يكون لنفس العلّية والمعلولية.

[٣]: وإمّا أن يكون لمجموع الأمرين.

ومحال أن يكون لذاتيهما؛ لأنّا بيّنا أنّ الذات من حيث هو ذات لاتقدّم فيه ولاتأخّر ولامعية [فيه]؛ لأنّ كلّ ماهية إذا اعتبرت من حيث هي فهي لامتقدّمة ولا متأخّرة ولامقارنة؛ ومحال أن يكون

بنفس العلّية والمعلولية لأنّها وصفان إضافيان، فيكونان معاً في الوجود. وبما ذكرنا تعرف استحالة القسم الآخر.

فالجواب عنه: أنّ تقدّم العلّة على المعلول يثبت باعتبار أنّ العلّة لها وجود غير مستفاد من وجود المعلول، أمّا المعلول فوجوده مستفاد من وجود العلّة، فيكون وجودها متقدّماً.

قوله: «وإذا تؤمّل حال المتقدّم في جميع هذه الأنحاء».

معناه: ماذكرنا أنّ هذه الأقسام مشتركة في أمر واحد، وقد ذكرناه.

قوله: «واعلم أنّه فرق بين أن يقال إذا [رفعت هذا] ارتفع ذلك».

اعلم أنّ هذا الكلام جواب عن سؤال وهو أن يقال: لمّا كان كل واحد من العلّة والمعلول موجباً لارتفاع الآخر لم‌يكن لأحدهما تقدّم على الآخر.

والجواب: أنّ ارتفاع العلّة يوجب ارتفاع المعلول، أمّا ارتفاع المعلول فلايوجب ارتفاع العلّة /DA14/، فإنّ العلّة ما لم‌ترتفع أوّلاً بسبب لم‌يلزم منه ارتفاع المعلول. فارتفاع[1] العلّة متقدّم على ارتفاع المعلول.

قال الشّيخ:

---

١. ش: وارتفاع

[فصل ٢١]

[في بيان الحدوث الذاتي]

واعلم أنّه كما أنّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات؛ فإنّ المحدث هو الكائن بعد ما لم‌يكن، والبعدية والقبلية[1] قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات. فاذا كان الشيء له في ذاته أن لايجب له وجود ـ بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علّتها ـ لايوجد[2] وإنّما يوجد بالعلّة. والذي بالذات قبل الذي من غير الذات. فيكون لكلّ معلول في ذاته أوّلاً أنّه ليس، ثمّ عن العلّة وثانياً أنّه أيس.

فيكون كلّ معلول[3] محدثاً أي مستفيد الوجود[4] [من غيره] بعد ما له[5] في ذاته أن لايكون موجوداً. فيكون[6] كلّ معلول محدثاً في ذاته.[7] وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن

١. نج: كالقبيلة
٢. نج: لاتوجد
٣. نجا: + في ذاته
٤. م: لوجود
٥. م: لم‌تكن
٦. ش: ـ كل معلول محدثاً... فيكون
٧. نج، نجا: في ذاته محدثاً

موجد، فهو محدث؛ لأنّ وجوده من بعد لاوجوده بعدية بالذات.

ومن الجهة الّتي ذكرناها،[١] وليس حدوثه[٢] إنّما هو في آن من الزمان فقط؛ بل هو محدث في جميع الزمان والدهر، فلايمكن[٣] أن يكون حادث[٤] بعد ما لم‌يكن بالزمان، إلّا وقد تقدّمته[٥] المادّة الّتي منها حدث.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام إثبات الحدوث الذاتي، وتلخيصه هو: أنّ كلّ ممكن لذاته له[٦] العدم لو انفرد، أي لو اعتبر الممكن من حيث ذاته من غير علّة فإنّه[٧] لايكون له وجود، وإنّما يكون له الوجود من العلّة. فإذاً عدم الممكن بذاته ووجوده بغيره، وما بالذات قبل ما بالغير، فهذا هو الحدوث الذاتي.

فإن قيل: لو كان عدم الممكن بذاته لكان ممتنعاً.

فنقول: لاشكّ أنّه إذا اعتبر من غير علّة وجوده فإنّ العدم واجب له، فيكون ممتنعاً. وأرجع إلى شرح اللفظ.

قوله: «اعلم[٨] كما أنّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان» إلى قوله: «وقد يكون بالذات».

---

١. خ: ذكرناه
٢. نج: حدثه
٣. نجا: و لايمكن
٤. أكثر النسخ: حادث
٥. د، خ: تقدمه
٦. ف: ـ له
٧. ف: وانه
٨. ف: ـ اعلم

حاصل هذا التطويل[١] هو دعوى الحدوث[٢] الذاتي.

قوله: «و اذا[٣] كان الشيء له في ذاته أنّه لايجب له وجود».

هذا البرهان على الحدوث الذاتي.

قوله: «فيكون لكلّ معلول في ذاته أوّلاً أنّه ليس، ثمّ عن العلّة وثانياً أنّه أيس».

معناه: كلّ ممكن فله من ذاته أوّلاً العدم، ثمّ ثانياً له الوجود عن العلّة.

قوله: «فيكون كلّ معلول محدثاً، أي مستفيد الوجود بعد ما له في ذاته أن لايكون موجوداً».

هذا الكلام هو الذي مرّ[٤] ذكره وهو ظاهر.

قوله: «فيكون كلّ معلول محدثاً في ذاته وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد[٥]».

معناه: أنّ الحدوث بهذا المعنى ليس في آنٍ من الزمان، بل هو ثابت في جميع الزمان.

قوله: «فلايمكن أن يكون حادثاً بعد ما لم‌يكن إلّا وقد تقدّمته[٦] المادّة».

هذا الكلام لاتعلّق له بهذا الفصل فلاأدري لم ذكره!!

قال الشّيخ:

---

١. ف: + بل
٢. ف: حدوث
٣. كذا / و النص: فاذا
٤. ف: ـ مر
٥. خ: موجود
٦. م: تقدمه

فصل [٢٢]
في أنواع الواحد [والكثير]

[أقسام الواحد]

يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة الّتي قيل له إنّه واحد،

[١]: فمن غير المنقسم ما لاينقسم في الجنس، فيكون واحداً في الجنس.

[٢]: ومنه مالاينقسم في النوع، فيكون واحداً في النوع.

[٣]: ومنه ما لاينقسم بالعرض العامّ [فيكون واحداً بالعرض] كالغراب والقير[١] في السواد.

[٤]: ومنه ما لاينقسم بالمناسبة، فيكون واحداً في المناسبة، كما يقال إنّ[٢] نسبة الملك إلى المدينة والعقل إلى النفس واحدة[٣].

[٥]: ومنه ما لاينقسم في الموضوع، فيكون واحداً في الموضوع. وإن كان كثيراً في الحدّ. ولهذا يقال إنّ الذابل والنامي واحد في الموضوع.

---

١. نجا: النار
٢. خ: انه
٣. نجا: واحد

[٦]: ومنه ما لاينقسم معناه في العدد، أي لاينقسم إلى أعداد لها معانيه، أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد.

[٧]: ومنه ما لاينقسم بالحد، أي حدّه ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير، فهو واحد بالكلمة.[١] ولهذا يقال: إنّ الشمس واحدة.

والواحد بالعدد [الف]: إمّا أن تكون فيه بوجه من الوجوه كثرة[٢] بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والإجتماع،

[ب]: وإمّا أن لاتكون [I]: وإن لم تكن[٣] بالفعل وكان بالقوّة فهو متصل وواحد بالإتصال؛ [II]: وإن لم تكن ولابالقوّة، فهو واحد[٤] بالعدد على الإطلاق.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: يريد أن يبيّن أقسام الواحد؛ الواحد [١]: إمّا أن يكون مقولاً على كثيرين بالعدد كانت وحدتها أمراً مغائراً لكثرتها وهي بذلك مقولاً على الكثيرين، [٢]: وإمّا أن لايكون.

فإن كان الإعتبار غير منقسم؛ ثمّ ذلك الاعتبار [الف]: إمّا أن يكون مقوّماً لتلك الكثرة، [ب]: وإمّا أن لايكون.

فإن كان مقوّماً [I]: فإمّا أن يكون مقولاً في جواب ماهو

---

١. نجا: بالكلّية / كما في بعض نسخ الشفاء
٢. خ: كثيرة
٣. نج، نجا: لم يكن / و هكذا بعده
٤. خ، الواحد

بالشركة، فيكون واحداً بالجنس على اختلاف مراتبه. والواحد بالجنس يكون كثيراً بالنوع على اختلاف درجاته.

[II]: وإمّا لايكون مقولاً في جواب ما هو بالشركة وهو الواحد بالنوع. والواحد بالنوع يجب أن يكون واحداً بالجنس والفصل.

مثال الواحد بالجنس هو قولنا: الإنسان والفرس واحد، لكونهما[١] /DB14/ من جنس واحد وهو الحيوان.

ومثال الواحد بالنوع: قولنا زيد وعمرو واحد لكونهما من نوع واحد.

هذا إذا كان مابه الوحدة مقولاً على كثيرين بالعدد.

وأمّا[٢] إذا كانت الوحدة غير مقولة على كثيرين فذلك الشيء [الف]: إمّا أن يصحّ عليه الإنقسام، [ب]: وإمّا أن لايصحّ.

فإن لم‌يصحّ عليه الإنقسام [I]: فإمّا أن يكون له مفهوم[٣] سوى كونه وحدة، [II]: وإمّا أن يكون له مفهوم أزيد من ذلك.

فإن لم‌يكن له مفهوم سوى كونه وحدة فذلك هو الوحدة.

وإن كان له مفهوم سوى الوحدة (١): فإمّا أن يكون له وضع، فهو النقطة؛ (٢): وإن لم‌يكن له وضع، فهو مثل العقل والنفس. وهذا هو الواحد الحقيقي وهو الذي لا كثرة فيه البتة لا بالفعل ولا بالقوّة.

وإن صحّت القسمة على ذلك الواحد فإمّا أن ينقسم إلى أجزاء

---

١. ف: بكونهما
٢. هذا هو قسم [٢]
٣. ش: مفهوم له

مساوية لكلّاتها في الحقيقة، و إمّا أن لاينقسم.[١]

□ فإن انقسم إلى أجزاء مساوية لكلّاتها، فإمّا أن يكون قبوله للإنقسام لذاته وإمّا أن يكون لغيره.

والأوّل: هو المقدار؛ والثاني الجسم البسيط، وهذا هو الواحد بالإتصال، وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوّة، مثل الخطّ الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد المتشابه الأجزاء؛ فإنّ الإتصال الحاصل بين أجزائه المفروضة أوجب اتحاداً فيه، لكنّه قابل لكثرة.[٢]

□ وإن لم‌ينقسم إلى أجزاء مساوية لكلّها[٣]، بل انقسم إلى أجزاء مختلفة، لكنّه حصل فيها اتحاد[٤] بسبب ارتباط هذه الأجزاء المختلفة بعضها ببعض، فذلك هو الواحد بالإرتباط مثل الحيوان الواحد؛ فإنّه مركّب من أشياء مختلفة الحقيقة كالجلد و اللحم و أمثالهما، و كالبيت الواحد المركب من الجدار و اللبن والخشب وغيرها. فالكثرة حاصلة فيه بالفعل، إذ الأجزاء مختلفة لا بالقوّة، بخلاف الخط الواحد فإنّه لا كثرة فيه بالفعل البتة، بل بالقوّة؛ لكنّ الإرتباط الذي بين هذه الأجزاء أوجب فيها اتحاداً، فقيل هذا حيوان واحد و بيت واحد، كما يقال هذا خط واحد وسطح واحد.

ثمّ كلّ واحد من هذين:

---

١. ف: أن لايكون
٢. ف: لكثرة
٣. ف: لكله
٤. م: إيجاد

إمّا أن يكون جميع ما يمكن له حاصلاً فيه، فيسمّى واحداً بالتمام؛
وإمّا أن لايكون، فيكون كثيراً.

والوحدة التمامية إمّا أن يكون بالوضع كدرهم واحد؛ وإمّا أن يكون بالطبيعة كالإنسان الواحد.

هذا إذا كانت وحدة الأمور المتكثّرة في مقوّم؛ أمّا إذا لم‌يكن في مقوّم:

فإمّا أن يكون في العوارض؛ وإمّا أن لايكون.

فإن كان في عوارضها فهي على وجوه ثلاث:

أحدها: أن يكون موضوعاً لمحمول واحد عرض، كقولنا الإنسان هو الكاتب.

وثانيها: أن يكون محمولان عارضان لموضوع[1] واحد، كقولنا الكاتب هو الضاحك.

وثالثها: أن يكون موضوعات لمحمول واحد، كقولنا الثلج هو الجصّ؛ وهذا القسم يسمّي الواحد بالعرض، وإن لم‌يكن عارضاً فهذا يسمّي الواحد بالإضافة، كقولنا نسبة الملك إلى المدينة ونسبة النفس إلى البدن واحدة، أو نسبة النبي إلى نفس الإنسان و نسبة الطبيب إلى بدن الإنسان نسبة واحدة، فيقال الملك والنفس واحد، أي في هذه النسبة.

١. م: بموضوع

فهذا حصر أقسام الواحد، ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة الّتي قيل له إنّه واحد».

معناه: أنّ الواحد يقال على الكثيرين من حيث إنّه لاينقسم، وهذا الإعتبار أمر مغائر للكثرة.

قوله: «فمن غير المنقسم مالاينقسم في الجنس، فيكون واحداً[١] في الجنس».

معناه: أنّ الواحد في الجنس هو الذي لاينقسم في الجنس، وذلك قد يكون بالجنس القريب، وقد يكون بالجنس البعيد.

قوله: «ومنه مالاينقسم في النوع، فيكون واحداً بالنوع».

معناه: أنّ الواحد بالنوع هو الذي لاينقسم بالنوع، وهو قد يكون بالنوع القريب، وقد يكون بالنوع البعيد. والواحد بالنوع لامحالة واحد بالفصل.

قوله: «ومنه ما لاينقسم بالعرض العامّ فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والقير في السواد».

هذا هو الواحد بالعرض[٢] وقد ذكرنا أقسامه.[٣]

قوله: «ومنه ما لاينقسم بالمناسبة».

وهذا هو الواحد بالمناسبة، وقد يسمّى الواحد بالإضافة.

---

١. خ: واحد ٢. م: بالعرضية

٣. ف: قوله: و منه... أقسامه

قوله: «ومنه ما لاينقسم في الموضوع».

فيكون واحداً في الموضوع وإن كان كثيراً في الحد.

اعلم أنّ الواحد بالموضوع هو الذي يكون موضوعهما واحداً كقولنا: إن الزابل[١] والنامي واحد، أي موضوعهما /DA15/ واحد.

قوله: «ومنه ما لاينقسم معناه في العدد، أي لاينقسم إلى أعداد لها معانيه، أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه فهو واحد بالعدد».

معناه: أنّ الواحد بالعدد غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد، أي لاينقسم إلى أعداد لها معانيه، والواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته أن يتكثّر مثل الإنسان الواحد؛ و منه ما هو من طبيعته أن يتكثّر مثل[٢] الماء الواحد والخط الواحد.

وما ليس من طبيعته ذلك: فإمّا أن يتكثّر من وجوه آخر، و إمّا أن لايتكثّر.

أمّا الأوّل فمثل الواحد من الناس، فإنّه لايتكثّر من حيث طبيعته، أي من حيث هو إنسان إذا قسّم، لكنّه يتكثّر من جهة أخرى إذا قسّم إلى نفس ونفس.

وأمّا الذي لايتكثّر من وجه آخر إمّا أن يكون مجرّد أنّه لاينقسم، وإمّا أن لايكون ذلك بل معه طبيعة أخرى.

---

١. م: الزائد

٢. م: ـ مثل

أمّا الأوّل فهو الوحدة.

وأمّا الثاني: فإمّا أن يكون له وضع. وهو النقطة، وإمّا أن لايكون وهو العقل والنفس.

قال الشّيخ:

[أقسام الكثير]

والكثير [١]: يكون كثيراً على الإطلاق وهو العدد المقابل للواحد، وهو مايوجد[1] فيه واحد، وليس بالواحد في الحدّ من جهة ما هو فيه، أي يوجد واحد ليس هو وحده فيه، وهذا مبدأ عنه يأخذ[2] الحساب في البحث. [٢]: وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة، وهو الذي يترتّب بإزائه القليل، وأقلّ العدد الإثنان.

التفسير:

قال ـ أيّده الله ـ: لمّا فرغ من بيان أقسام الواحد شرع في بيان الكثير؛ اعلم أنّ الكثير يفهم فيه معنيان:

أحدهما: المقابل للواحد، وهو أن يكون الشيء فيه من الآحاد فوق واحد وهو الكثرة مطلقاً.

وثانيهما: الكثرة بالإضافة، وهو أن يكون فيه ما في شيء آخر وزيادة.

---

١. نجا: وجد
٢. نج: نأخذ

قوله: «وأقل العدد إثنان».

وبعضهم منع منه، لأنّه الزّوج الأوّل فلايكون عدداً كالفرد الأوّل. ونقول:[1] نحن لانعني بالعدد إلّا مازاد على الواحدة،[2] ولاشكّ [أنّ] الاثنين كذلك.

قال الشّيخ:

١. م: تقوله

٢. د: ـ على الواحدة (العبارة حذفت في النسخة)

[فصل ٢٣]

[في لواحق الواحد]

والمشابهة إتحاد في الكيفية. والمساواة اتحاد في الكمية. والمجانسة اتحاد في الجنس. والمشاكلة اتحاد في النوع. والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء. والمطابقة اتحاد في الأطراف. والهو هو اتحاد [بين] إثنين جعلا إثنين في الوضع، فيصير بهما[١] بينهما اتحاد بنوع من الإتحادات الواقعة بين إثنين مما قيل.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من بيان أقسام الواحد شرع في بيان لواحق الواحد، والكلام فيه ظاهر.

أمّا قوله: «والهو هو[٢] اتحاد بين إثنين جعلا إثنين في الوضع، فيصير[٣] بهما بينهما اتحاد بنوع من الإتحادات الواقعة بين إثنين ممّا قيل».

ففي هذا اللفظ تشويش والعبارة المحرّرة هو أن نقول: الهو[٤] هو أن يكون لكثرة من وجه وحدة.

---

١. نج، نجا: ـ بهما / و هو الأظهر
٢. خ: + ان
٣. خ: يصير
٤. خ: فالهو

قال الشّيخ:

ويقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد.

تمت المقالة الأولى من الإلهيات[١].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من بيان لواحق الواحد فشرع في بيان لواحق الكثير، وهي ما تقابل كلّ واحد منها.

١. نج: + و الحمدلله كما هو أهله و مستحقه

المقالة الثانية

من الإلهيات من كتاب النجاة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[فصل ١]

[في بيان معاني الواجب[1] و معاني الممكن]

إنّ الواجب الوجود هو الموجود[2] [الذي] متى فرض غير موجود عرض منه محال. وإنّ الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال.

والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لاضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه.

فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع [بـ]ـممكن الوجود وإن [كان] قد يعنى بممكن الوجود ماهو في القوّة، ويقال الممكن على كلّ صحيح الوجود، وقد فصّل ذلك في المنطق.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: يريد أن يذكر تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود.

---

١. خ: الوجوب

٢. نج: الوجود

[لزوم الدور في تعريف الواجب والممكن]

و[1]اعلم أنّ تعريف الواجب والممكن والممتنع لايمكننا الّا ببيان دورية، لأنّا إذا أردنا تعريف الواحد منها لمنجد شيئاً في تعريف كلّ واحد منهما إلّا سلب الآخرين عنه، مثل أنّ الممكن هو الذي لايكون وجوده[2] ضرورياً، والضروري هو الذي لايمكن عدمه. وإذا لمنجد[3] شيئاً في تعريف منها إلّا سلب الآخرين صار التعريف دورياً؛ لكنّ الشّيخ عرّف الواجب والممكن على وجه لايلزم منه هذا المحذور، لأنّه عرّف الواجب أوّلاً ثمّ عرّف الإمكان به؛ والواجب أعرف[4] عند العقل لأنّه أقرب إلى طبيعة الوجود والوجود أعرف، وإذا كان الوجوب أعرف عند العقل كان تعريف[5] الإمكان به أولى.

قوله: «الواجب الوجود هوالموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال».

هذا التعريف /DB15/ يتناول الواجب الوجود لذاته والواجب الوجود لغيره.

قوله: «وإنّ الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لميعرض منه محال».

فأقول يلزم على هذا أن لايكون الواجب الوجود لغيره ممكناً؛

---

١. م: - و
٢. ف: - وجوده
٣. م: يحدث
٤. م: - اعرف
٥. م: يعرف

لأنّه إذا فرض معدوماً[١] لزم منه محال؛ فإذاً لابدّ فيه من اعتبار قيد آخر بأن يقال: «الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً من حيث هو لم‌يلزم منه محال».[٢]

قوله: : «والواجب الوجود هو الضروري الوجود».

هذا تعريف آخر للواجب.

قوله: «والممكن الوجود هو الذي لاضرورة فيه بوجه».

أى لا في وجوده و لا في عدمه تعريف آخر للممكن. وأمّا تفصيل معاني الممكن والواجب فقد ذكر في المنطق.

قال الشّيخ:

[في أقسام الواجب]

ثمّ إنّ [الـ] واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لابذاته.[٣]

و[٤] الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أيّ شيء كان، صار محالاً فرض[٥] عدمه.

و[أمّا[٦]]الواجب الوجود لابذاته هو[٧] الذي لو وضع شيء ممّا[٨]

---

١. ف: محالاً ٢. م: محالة

٣. نجا: قد لايكون بذاته ٤. نجا: اما

٥. نجا: كان يلزم محال من فرض.

أى: هو الذي ليس من جانب ذاته شيء، بل صار واجبَ الوجود بالغير.

٦. الإضافة من نجا ٧. نج: و / نجا: فهو

٨. خ: الذى يوضع شيء ما

ليس هو، صار واجب الوجود؛ مثلاً إنّ الأربعة واجبة الوجود لابذاتها، ولكن عند فرض إثنين و إثنين؛ والإحتراق واجب الوجود لابذاته، ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ : لمّا ذكر الواجب الوجود أراد أن يقسّمه، فاعلم أنّ الواجب الوجود ينقسم إلى قسمين[1] لأنّه:

[١]: إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته؛

[٢]: وإمّا أن يكون واجب الوجود بغيره[2].

أمّا الواجب الوجود لذاته فهو الذي لذاته صار لذاته[3] لالشيء آخر، أي شيء كان صار محالاً فرض عدمه، أي لذاته، لالشيء آخر وجب وجوده.

والواجب الوجود لغيره هو الذي صار لشيء آخر واجب الوجود؛ مثل الأربعة فإنّها ليست واجب الوجود بذاتها[4]، بل لوجود إثنين إثنين[5].

قال الشّيخ:

---

١. ف: ـ إلى قسمين

٢. ف: لغيره

٣. ف: ـ فهو الذي... لذاته

٤. ف: ـ بذاتها

٥. ف: ـ إثنين

[فصل ٢]

[في أنّ الواجب بذاته لايجوز أن يكون واجباً بغيره، و أنّ الواجب بغيره ممكن]

ولايجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره[١] معاً فإنّه إن رفع غيره ذاك[٢] أو[٣] لم يعتبر وجوده لم يخل: [١]: إمّا أن يبق وجوب وجوده على حاله، فلايكون وجوب[٤] وجـوده بـغيره؛ [٢]: وإمّا أن لايبق وجوب وجوده، فلايكون وجوب وجوده بذاته.

التفسير:

[في معرفة أحكام الواجب الوجود]

قال ـ أيّده اللّه ـ: يريد أن يذكر أحكام الواجب الوجود.

الأوّل:[٥] الواجب الوجود لذاته لايجوز أن يكون واجباً بغيره؛ لأنّه لو وجب بغيره فإذا رفع ذلك الغير، [١]: فإمّا أن يبقى وجوب وجوده،

---

١. يمكن أن يقرأ ما فى د و بعض النسخ: لغيره

٢. نج: ذلك / نجا: ـ ذاك ٣. كذا و فى العبارة وجه اضطراب

٤. م: وجوبه

٥. سيذكر الثانى فى الفقرة التالية من النص و فى الفصل التالى موافقاً لنسخ النجاة

[٢]: وإمّا أن لا يبقى.

فإن بقي لايكون واجباً بغيره[١]؛ لأنّ مابالغير يرتفع بارتفاع الغير، وقد فرض واجب الوجود بغيره.

وإن لم‌يبق[٢] فحينئذٍ لايكون الوجود لذاته، وقد[٣] فرض واجب الوجود بذاته؛ هذا خلف.

قال الشيخ:

وكلّ ما هو واجب الوجود بغيره فإنّه ممكن الوجود بذاته؛ لأنّ ماهو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة مّا وإضافة مّا[٤]. والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الّتي لها نسبة وإضافة. ثمّ وجوب الوجود إنّما يتقرّر[٥] باعتبار هذه[٦] النسبة.

فاعتبار الذات وحدها لايخلو [١]: إمّا أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، [٢]: أو مقتضياً لإمكان الوجود، [٣]: أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولايجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود؛ لأنّ كلّ ما امتنع وجوده بذاته لم‌يوجد[٧] ولابغيره.

---

١. ف: لغيره
٢. م: يبقى
٣. ف: فقد
٤. نج، نجا: ـ ما
٥. خ: مقرّر
٦. خ: هذا
٧. نج: + لابذاته

وأمّا أن[١] يكون[٢] مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا إنّ ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره.

فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة الّتي[٣] إلى ذلك الغير واجب الوجود، و باعتبار قطع النسبة الّتي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود؛ وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

فقد بان أنّ كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الحكم الثاني من أحكام الواجب الوجود هو أنّ كلّ ماهو واجب لوجود غيره[٤] فإنّه يكون ممكن الوجود لذاته؛ لأنّه لو لم‌يكن ممكن الوجود لذاته:

[١]: فإمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، وهو محال، وإلّا لكان الواجب لذاته واجباً لغيره[٥]، وقد بان بطلانه.

[٢]: وإمّا أن يكون ممتنع الوجود لذاته، وهو أيضاً محال، وإلّا لما كان واجباً لغيره؛ لأنّ الممتنع الوجود لايوجد. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «كلّ ماهو واجب الوجود بغيره فإنّه ممكن الوجود بذاته». هذا هو الدعوى.

---

١. نج: و لا أن / و هو الأظهر
٢. نجا: + موجوداً
٣. نج ـ التي
٤. ش: الوجود لغيره
٥. ش: بالغير

قوله: «لأنّ كلّ[1] ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبةٍ مّا وإضافةٍ مّا[2]. والنسبة والإضافة اعتبارهما[3] غير نفس اعتبار ذات الشيء الّتي لها نسبة وإضافة».

لقائل أن يقول: ما الفائدة في إيراد هذا الكلام، مع أنّ البرهان يتمّ بدون هذا.

وللمجيب أن يقول: هذا جواب عن معارضة تذكر هاهنا، و هو أنّه لو كان الواجب بغيره ممكناً لذاته /DA16/ لزم كون الشيء الواحد واجباً وممكناً معاً وأنّه محال.

فأجاب عن هذه المعارضة بأن قال: إنّه ممكن باعتبار ذاته، واجب باعتبار النسبة إلى ذلك الغير، فوجوب وجوده تابع لنسبة إلى ذلك الغير، وهذه النسبة مغائرة لذاته، فلايكون جمعاً بين الوجوب والإمكان باعتبار واحد، بل باعتبارين مختلفين، ومثل هذا لايعدّ تناقضاً. فالممكن له اعتبار بالنسبة إلى ذاته وهو بذلك ممكن، واعتبار بالنظر إلى ذلك الغير وهو بذلك الإعتبار واجب، واعتبار بالنسبة إلى عدم ذلك الغير، وهو بهذا الإعتبار ممتنع الوجود، ولاتناقض بين هذه الإعتبارات.

قوله: «فاعتبار الذات وحدها لايخلو إمّا أن يكون مقتضياً» لوجوب [ال]وجود».

---

١. كذا / و الظاهر زيادته موافقاً للنص ٢. ف: ـ ما

٣. ف: اعتبار هي

هذا هو البرهان الذي ذكرنا.

قوله: «فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود».

وهذا هو الإعتبارات الثلاثة[1].

قوله: «فقد بان أنّ كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته».

لمّا فرغ من البرهان صرّح بالنتيجة، وهي: أنّ كلّ ما كان ممكن الوجود بغيره[2] فهو ممكن الوجود بذاته.

قال الشّيخ:

---

١. كذا في النسخ

٢. ف: لغيره

[فصل ٣]
[في أنّ ما لم يجب لم يوجد]

[فقد بان أنّ كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته[١]] وهذا ينعكس: فيكون كلّ ممكن الوجود بذاته فإنّه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره، لأنّه لايخلو:

[١]: إمّا أن يصحّ له وجود بالفعل، [٢]: وإمّا أن لايصحّ له وجود بالفعل.

ومحال أن لايصحّ له وجود بالفعل، وإلّا لكان ممتنع الوجود.

فبقي أن يصحّ له وجود[٢] بالفعل، فحينئذٍ [الف]: إمّا أن يجب وجوده، [ب]: و إمّا أن لايجب وجوده.

فإن[٣] لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود، لم يتميّز وجوده عن عدمه. ولافرق بين هذه الحالة منه[٤] والحالة الأولى؛ لأنّه قد كان

١. إنّا اثبتنا هذه العبارة هنا نظراً إلى نسخ النجاة لأن يكمل الفصل، علماً بأنّ الشارح لم يذكر عنوان هذه الفصل، و ذكر هذه العبارة في آخر الفصل السابق، و قال في شرحه الآتي: «المطلوب من هذا الفصل...».

٢. م: وجودياً

٣. نجا: وما

٤. نجا: فيه

قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أنّ حالاً تجدّدت [١] فالسؤال عن تلك الحال ثابت أنّه ممكن الوجود[٢] أو واجب وجوده[٣].

فإن كان ممكن[٤] الوجود، فإنّ تلك الحال كانت قبل أيضاً موجودة على إمكانها فلم تتجدّد[٥].

فإن[٦]وجب وجودها وهي موجبة الأوّل[٧]، فقد وجب لهذا الأوّل وجود حالة[٨]. [و] ليست تلك الحالة إلّا خروجه إلى الوجود، فخروجه إلى الوجود واجب.

وأيضاً فإنّ كلّ ممكن الوجود [١]: فإمّا أن يكون وجوده بذاته [٢]: أو يكون بسبب مّا.

فإن كان بذاته، فذاته واجبة الوجود، و[٩]لا ممكنة الوجود.

وإن[١٠] كان[١١] بسببٍ ما[١٢] [الف]: فإمّا أن يجب وجوده مع وجود السبب، [ب]: وإمّا أن يبقى على ماكان عليه قبل وجود السبب،

---

١. خ: + لأنّه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود
٢. نجا: عن تلك الحال هل هي ممكنة الوجود
٣. نجا: واجبة الوجود / نج: واجب الوجود
٤. نجا: ممكنة
٥. نجا: + الحالة
٦. نج: و ان
٧. نج، نجا: للأول
٨. النسخ مهملة هنا
٩. نج، نجا: ـ و
١٠. خ: فإن
١١. أكثر النسخ: كانت
١٢. نج، نجا: ـ ما

وهذا محال؛ فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكلّ ممكن الوجود بذاته فهو إنّما يكون واجب الوجود بغيره.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المطلوب من هذا الفصل إثبات أنّ الممكن ما لم‌يجب وجوده عن مؤثّره لم‌يوجد، لأنّه إذا وجد[١]:

[١]: فإمّا أن بقي على تساوي الطرفين.

[٢]: وإمّا أن يترجّح أحد الطرفين على الآخر.

فإن بقي على التساوي فهو محال، وإلّا لكان وجود السبب كلّاً[٢] وجوده، وإن ترجّح أحد الطرفين على الآخر وجب أن يجب[٣] وجوده؛ لأنّ المرجوح ممتنعٌ ضرورة الإمتناع عند[٤] التساوي. وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح، إذ لا خروج عن النقيضين. فثبت أنّ الممكن ما لم‌يجب وجوده لم‌يوجد.

فإن قيل: هذا الوجوب متقدّم على الوجود. فكيف تكون الصفة قبل الموصوف.

فنقول: هذا الوجوب عائد إلى ذات السبب، بمعنى أنّ السبب صار محكوماً عليه بأنّه يجب صدور الأثر عنه، والسبب متقدّم على الأثر. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «هذا ينعكس، فيكون كلّ ممكن الوجود بذاته فإنّه إن حصل

---

١. ش: اذا وجوب سببه
٢. هكذا في النسخ
٣. م: ـ أن يجب
٤. ف: + الإمتناع عند

وجوده كان واجب الوجود بغيره».

إنّما قال[1]: «إن حصل وجوده»؛ لأنّ كلّ ممكن فإنّه غير واجب الوجود بغيره مطلقاً، وإنّما يوجب وجوده بغيره إذا وجد، وحينئذٍ لايكون هذا إتمام العكس، بل يجب أن يكون الدعوى كما ذكرنا.

قوله: «لأنّه لايخلو إمّا أن يصحّ له وجود بالفعل، وإمّا أن لايصحّ له وجود بالفعل».

هذا التقسيم غير مستقيم؛ لأنّ الممكن لايتردّد بين أن يصحّ وجوده وأن لايصحّ وجوده.

قوله: «فحينئذٍ إمّا أن يجب وجوده، وإمّا أن لايجب».

التقسيم الصحيح: أنّ الممكن إمّا أن يجب وجوده عند تمام سببه، وإمّا أن لايجب؛ ومحال أن لايجب، فهو إذن يجب.

قوله: «فإن لم‌يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود».

هذا هو البرهان على بطلان القسم الثاني، وهو أنّ الممكن الوجود[2] إذا لم‌يجب وجوده مع تمام السبب كان هو /DB16/ ممكن الوجود، وحينئذٍ لم‌يتميّز وجوده عن عدمه، وحينئذٍ لايكون فرق بين هذه الحالة ـ أي عند تمام السبب ـ والحالة الّتي قبلها، أي عند ما لم‌يوجد السبب؛ لأنّه كان قبل هذه الحالة ممكن الوجود، والآن أيضاً هو ممكن الوجود.

---

١. ف: + انه

٢. م: + و

فإن قيل: حدثت حالة عند تمام السبب!

فنقول: إنّه عند تلك الحالة لايخلو إمّا أن يجب وجوده، وإمّا أن لايجب. فإن لم‌يجب بقي السؤال كما كان؛ وإن وجب فهو المطلوب.

فإن قيل: الإمكان للممكن ثابت لذاته لا لعلّة. وما بالذات كيف يزول!؟

فنقول: إمكان الممكن لذاته لم‌يزل، وإنّما زال الإمكان عن السبب ويبدّل بالوجوب، وذلك عند صيرورة[1] العلّة علّة تامة.

قوله: «و أيضاً فإنّ كلّ ممكن الوجود [...]بذاته».

اعلم أن هذا ليس برهاناً آخر على المطلوب، وإنّما هو إعادة المطلوب مع زيادات لافائدة فيها.

قال الشّيخ:

١. ف: الصور

فصل [٤]

[في كمال وحدانية واجب الوجود، و أنّ كلّ متلازمين في الوجود متكافئين فيه فلهما علّة خارجة عنهما]

[و][١] لايجوز أن يكون [إثنان] يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا [أن يكون] في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه[٢]. ولايجوز أن يكون شيئان إثنان ليس هذا ذاك ولاذاك هذا، وكلّ واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر.

فقد بان أنّ واجب الوجود بذاته لايكون واجب الوجود بغيره، ولايجوز أن يكون كلّ واحد منهما واجب الوجود بالآخر حتّى يكون «ا» واجب الوجود بـ«ب» لابذاته، و«ب» واجب الوجود بـ«ا»لابذاته، وجملتها واجب وجود واحد.

وذلك لأنّ اعتبارها ذاتين غير اعتبارها متضايفين، و لكلّ واحد منهما وجوب وجود لابذاته. فكلّ واحد منهما ممكن الوجود

١. ش، د، م : فى آنه

٢. م: الوجود

بذاته، ولكلّ ممكن الوجود بذاته علّة في وجوده أقدم منه؛ لأنّ كلّ علّة أقدم في وجود الذات[1] من المعلول وإن لم‌يكن في الزمان؛ فلكلّ واحد منهما [في الذات] شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته. وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ماوصفنا. فلهما[2] إذاً علل خارجة عنهما[3] أقدم منهما، فليس إذن وجوب وجود كلّ واحد منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجة الّتي أوقعت[4] العلاقة بينهما.

وأيضاً فإنّ مايجب بغيره فوجوده بالذات متأخّر عن وجود ذلك الغير ومتوقّف عليه.

ثمّ من المستحيل أن تتوقّف ذات في أن توجد على ذات توجد بها، فكأنّها تتوقّف[5] في الوجود على وجود نفسها؛ فإن كان وجود نفسها يكون[6] لها بذاتها فهي غنية عن الغير، وإن كان لايكون حتّى يكون غيره[7]، وغيره[8] لايكون إلّا بعد وجودها، فوجودها متوقّف على أمر[9] بعد وجودها[10]، فوجودها محال.[11]

وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به كان هو أقدم ممّا هو أقدم

---

١. خ: وجوده بالذات
٢. م: فلها
٣. نج: + خارجة عنهما
٤. م: وقعت
٥. نج: متوقّفة
٦. نج: ـ يكون
٧. نج: غيرها
٨. نج: ـ و غيره
٩. نج: + يوجد
١٠. نج: + بالذات
١١. نجا: ـ فان كان وجود... محال

منه، ومتوقّفاً[1] على ما هو متوقّف عليه، فوجودهما محال.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لايجوز أن يكون شيئان كلّ واحد منهما واجب الوجود بذاته و بالآخر، لِما ثبت[2] أنّ الواجب الوجود بذاته لايجوز أن يكون واجباً[3] بغيره، ولايجوز أن يكون كلّ واحد منهما واجب الوجود بالآخر، ويكون ذلك على وجهين:

أحدهما: أن يكون كلّ واحد منهما علّة للآخر. وهذا الحكم لايختصّ بواجب الوجود لذاته، بل هو في غير واجب الوجود محال؛ لأنّ كلّ واحد منهما لو كان علّة للآخر[4] لكان كلّ واحد منهما متقدّماً على الآخر؛ لأنّ العلّة يجب تقدّمها على المعلول ضرورةً، فلو كان كلّ واحد منهما علّة للآخر[5] لكان كلّ واحد منهما متقدّماً على الآخر، والمتقدّم على[6] المتقدّم متقدّم[7]، فيكون الشيء متقدّماً على نفسه بمرتبتين، وذلك محال.

الوجه الثاني: أن يتعلّق كل واحد منهما بالآخر، لاعلى وجه العلّية والمعلولية، ولكن على سبيل التضايف؛ وذلك محال في الواجب الوجود لذاته؛ لأنّه حينئذٍ يكون كلّ واحد منهما ممكناً لذاته، وكلّ ممكن لذاته

---

١. نجا: متوقّفاً / وهو الأظهر
٢. ف: بينا
٣. ف: واجب الوجود
٤. م، ف: الأخر
٥. م: الأخر
٦. ف: ـ الآخر... على
٧. ف: ـ متقدّم

فله علّة سابقة عليه، فيكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلى علّة سابقة عليها، فلايكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود؛ و[١]هذا خـلف.

ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «ولايجوز أن يكون شيئان إثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، وكلّ واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر».

هذا الكلام مع ما فيه من التكرار الكثير قد سلف.

قوله: «ولايجوز أن يكـون كـلّ واحـد مـنهما واجب الوجـود بالآخر».[٢]

معناه: أنّه لايجوز أن يكون كلّ واحد من واجبَى الوجود لذاته علّة للآخر[٣].

واعلم أنّ هذه الإستحالة لايختصّ بالواجب الوجود لذاته، بل في غيره أيضاً محال لما ذكرنا.

قوله: «حتّى يكون «ا» واجب الوجود بـ «ب» لابذاته، و «ب» واجب الوجود بـ «ا» لابذاته».

معناه: أنّ «ا» يكون معلولاً لـ«ب»، و «ب» يكـون عـلّة له، و «ب» يكون معلولاً لـ«الف»[٤] و «الف» يكون علّة له.

قوله: «وجملتها واجب الوجود[٥] واحد، وذلك لأنّ اعتبارهما ذاتين

---

١. ش: ـ و
٢. م: الاخر
٣. م: الأخر
٤. كذا فى النسخ
٥. د: وجود

غير اعتبارهما متضايفين».

لعلّ المراد منه كون كلّ واحد من الواجبين متعلّقاً بالآخر على سبيل /DA17/ التضايف.

قوله: «ولكلّ واحد منهما وجوب وجود لابذاته، و كلّ[١] واحد منهما ممكن الوجود بذاته».

هذا مكرّر.

قوله: «ولكلّ ممكن الوجود بذاته علّة في وجوده [أقدم] منه»[٢].

معناه: أنّ العلّة يجب أن تكون متقدّمة بالوجود على المعلول.

قوله: «لأنّ كلّ علّة أقدم في وجود الذات من المعلول وإن لم يكن في الزمان».

هذا هو إعادة الدعوى.

قوله: «فلكلّ واحد منهما شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته».

معناه: أنّ لكلّ واحد منهما[٣] علّة سابقة عليهما[٤]، وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ما وصفنا.

لعلّ هذا الكلام في إبطال تعلّق التضايف؛ لأنّ المتضايفان يوجدان معاً، لاتقدّم لأحدهما على الآخر.

قوله: «فلهما [اذاً] علل خارجة عنهما[٥] أقدم منهما».

---

١. كذا / و النص: فكلّ
٢. د، ش، م: ـ وكل واحد... منه
٣. م: منها
٤. م: عليها
٥. ف: عنها

معناه: أنّ للمتضايفين[1] علّة خارجة عنهما[2] متقدّمة عليهما.

قوله: «فليس إذن وجوب[3] وجود كلّ واحد منهما مستفاداً[4] من الآخر، بل من العلّة الخارجة الّتي أوقعت العلاقة بينهما».

هذا ظاهر.

قوله: «فإنّ ما يجب بغيره فوجوده متوقّف على وجود ذات ذلك الغير».

اعلم أنّ هذا برهان على أنّه لايجوز أن يكون شيئان كلّ واحد منهما علّة للآخر مطلقاً.

وتلخيصه: أن المعلول متوقّف على وجود العلّة ومتأخّر عنه بالذات، ثمّ يستحيل أن يتوقّف وجود ذات على ذات لايوجد تلك الذات إلّا بها، لأنّها تكون متوقّفة على وجود نفسها، وذلك محال على ماقرّرنا. فالحاصل من هذا التطويل ماذكرنا.

قال الشّيخ:

---

١. ف: المضائفين
٢. ف: عنها
٣. ف: ـ وجوب
٤. م: مستفاد

[فصل ٥]

[في بساطة الواجب]

ونقول أيضاً: إنّ واجب الوجود[١] بذاته لايجوز أن تكون فيه[٢] كثرة بوجه من الوجوه.[٣]

ونقول أيضاً: إنّ واجب الوجود[٤] لايجوز أن يكون[٥] لذاته مبادئ تجتمع، فيتقوّم[٦] منها واجب الوجود، لا أجزاء كمية[٧] ولا أجزاء حدّ[٨] وقول[٩]؛ سواء كانت كالمادّة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى إسمه، [فـ] يدلّ[١٠] كلّ واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته.

و[١١]ذلك لأنّ كلّ ما هذا صفته فذات كلّ جزء منه ليس هو ذات

---

١. نج، نجا: ـ بذاته ٢. م: له
٣. م: الوجود/ نج، نجا: ـ و نقول أيضاً ان... الوجوه
٤. نج، نجا: ـ بذاته لا يجوز أن... واجب الوجود
٥. ش: ـ فيه كثرة... يكون ٦. نج: فيقوم
٧. نجا: الكمية ٨. نجا: الحد
٩. نجا: والقول /د، ش : أقول / فى الشرح الآتى: نقول (؟)
١٠. الإضافة من نجا ١١. نجا: ـ و

الآخر ولا ذات المجتمع. فأمّا إن يصحّ لكلّ واحد من جزئيه مثلاً وجود[١] منفرد ـ لكنّه لايصحّ للمجتمع وجود دونها ـ فلايكون المجتمع واجب الوجود؛ أو يصحّ ذلك لبعضها ولكنّه لايصحّ للمجتمع وجود دونه. فما لم‌يصحّ له من المجتمع والأجزاء الأخرى [وجود منفرد] فليس واجب الوجود[٢]، بل واجب الوجود هو[٣] الذي يصحّ له.

وإن كان لايصحّ لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلّق وجود كلّ واحد منها[٤] بالآخر وليس واحد أقدم بالذات، فليس شيء منها بواجب الوجود. فقد[٥] أوضحنا[٦] هذا.

على أنّ الأجزاء[٧] بالذات أقدم من الكلّ، فتكون العلّة الموجبة للوجود توجب أوّلاً الأجزاء، ثمّ الكلّ، ولايكون شيء[٨] منها[٩] واجب الوجود؛ فليس[١٠] يمكننا أن نقول: إنّ الكلّ أقدم بالذات من الأجزاء،

---

١. خ: وجوده ٢. نج: + و
٣. نجا: واجب الوجود و لم‌تكن واجب الوجود الا
٤. نج: ـ منها / نجا: ـ واحد منها
٥. جملة «فقد أوضحنا هذا» هى الجزاء الثانية لـ«ان كان لا يصحّ».
٦. نجا: اوضحت ٧. د، خ: الاخر
٨. م، خ: لشيء
٩. نجا: منهما
١٠. نج، نجا: و ليس

فهو إمّا متأخّر وإمّا معاً. فكيف[١] كان فليس بواجب الوجود.

فقد اتضح من هذا أنّ واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادّة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادّة معقولة، ولا له قسمة لا في الكمّ ولا في الكيف[٢] ولا في المبادئ ولا في القول؛ فهو واحد من هذه الجهات [الثلاث][٣].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام نفي الكثرة عن ذات واجب الوجود لذاته. نقول: واجب الوجود لذاته لايجوز أن تكون له أجزاء تقوّم ذاته، لاأجزاء حسية كما يكون للجسم من الأجزاء المقدارية المحسوسة، ولا عقلية[٤] كما له من الجزء الهيولاني والصوري، ولا أجزاء[٥] حدّية، بل هو الواحد الحقيقي الحقّ الذي لا كثرة فيه، لا بالفعل ولا بالقوّة.

والبرهان على هذا الدعوى هو: أنّ كلّ ذات يكون مركّباً من أجزاء فإنّه يحتاج إلى كلّ[٦] جزء من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه غيره، وهذا لا شكّ فيه، وكلّ مركّب فهو محتاج إلى الغير، وكلّ ما كان

---

١. نج، نجا: و كيف

٢. نج، م: ـ و لافى الكيف ٣. نج: الثلاثة

٤. كذا / و تنظير عدم الجزء العقلى بالجزء الهيولانى و الصورى ليس بمستقيم كما لا يخفى.

٥. م: اجرى ٦. م: محلّه

محتاجاً إلى الغير فلايكون واجب الوجود لذاته؛ لأنّ المحتاج إلى الغير ينعدم بانعدام ذلك الغير والّا لماكان محتاجاً إليه ، والواجب الوجود لذاته هو الذي لاينعدم بانعدام غيره؛ فثبت أنّ واجب الوجود لاتركيب فيه بوجه البتة. و لنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب. /

قوله: «و نقول[1] أيضاً: إنّ واجب الوجود لايجوز أن تكون لذاته مبادئ تجتمع، فيتقوّم منها واجب الوجود».

معناه: أنّ واجب الوجود لذاته لايجوز أن تكون ذاته مركّبة من أجزاء.

قوله: «لا أجزاء كمية ولا أجزاء حدّية[2]».

معناه: ولايجوز أن تكون أجزاء محسوسة كالأجزاء المقدارية، ولا أجزاء حدية.

قوله: «ونقول: سواء كانت كالمادّة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى إسمه».

معناه: أنّ الواجب لذاته /DB17/ ليس ذاته مركّباً من أجزاء مختلفة من حيث المعني، مثل الإنسانية المركّبة من الحيوانية والناطقية.

قوله: «لأنّ كلّ ماهذا صفته فذات كلّ جزء منه ليس هو ذات الأخر ولا ذات المجتمع».

من هاهنا شرع في البرهان وتلخيصه هو: أنّ كلّ ماكان مركّباً من

---

١. كذا / والنص: قول

٢. كذا / و النص: حدّ

أجزاء فكلّ[1] جزء منه مغائر للجزء الآخر، وللمجموع هذا القدر يكفي، وهو أن يقال: إنّ كلّ مركّب من أجزاء فإنّ كلّ واحد من أجزائه مغائر له.

قوله: «فإمّا أن يصح لكلّ واحد من جزئه مثلاً وجود منفرد لكنّه لايصحّ للمجتمع وجود دونها».

تلخيصه: أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء [١]: إمّا أن يصحّ له وجود بانفراده؛ [٢]: وإمّا أن لايصح لكلّ واحد انفراد في الوجود.

وأمّا إن يصحّ لبعض تلك الأجزاء انفراد في الوجود فإن كان الأوّل كان الذات المجتمع من تلك الأجزاء متعلّقاً بها، فلايكون واجب الوجود لذاته؛ لأنّ واجب الوجود لاتعلّق له بالغير.

وإن كان لايصحّ لكلّ واحد منها أن ينفرد بالوجود، كان كلّ واحد متعلّقة بكلّ واحد منها، وحينئذٍ لايكون شيء منها واجب الوجود لذاته ولا الجملة أيضاً.

و إن صحّ لبعض الأجزاء أن ينفرد، كان واجب الوجود لذاته ذلك الجزء، و الباقي لايكون واجباً لذاته، ولا الجملة أيضاً. 〉

قوله: «فقد اتضح من هذا أنّ واجب الوجود ليس بجسم ولا مادّة جسم».

لما فرّغ من بيان هذه الفصول صرّح بنتائجها ويحتاج إلى إيضاح.

---

١. ش: وكل

أمّا أنّه ليس بجسم[1]، لأنّ الجسم مركّب من الأجـزاء، والواجب الوجود لذاته لاتركيب فيه بوجه.

وأمّا أنّه ليس بمادّة جسم، لأنّ المادّة لاتوجد بدون الصورة ويلزم من عدم الصورة عدمها، فلها تعلّق بالغير؛ وكذلك الكلام في أنّه ليس صورة جسم.

قال الشّيخ:

١. ف: ـ ولا مادّة جسم... بجسم

[فصل ٦]

[في أنّ الواجب تامّ وليس له حالة منتظرة][1]

ونقول: إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وإلّا فإن كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له ولاتكون له، ولاتخلو عن ذلك. وكلّ منها[2] بعلّة يتعلّق الأمر بها ضرورة، وكانت[3] ذاته متعلّقة الوجود بعلتي[4] أمرين لايخلو منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين؛ سواء كان أحدهما وجوداً و الآخر عدماً، أو كان كلاهما وجوديين.

فبيّن من هذا أنّ الواجب الوجود لايتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له؛ فلاله إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولاعلم منتظر، ولا صفة من الصفات الّتي تكون لذاته منتظرة.

---

١. في النسخ: فى ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

٢. نج، نجا: منهما ٣. نجا: فكانت

٤. د، خ: لعلّتى

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: اعلم أنّ هذا أصل كبير لهم، تتفرّع عليه مسائل؛ والبرهان عليه هو: أنّه لو لم‌يكن واجب الوجود لذاته واجب الوجود في صفاته وجهاته، لكان هو واجب الوجود من جهة وممكن الوجود من جهة، وهذا محال، فذاك محال.

بيان الشرطية ظاهر. وبيان انتفاء التالي[1] هو أنّ تلك الجهة إذا كانت ممكنة له كانت له تلك الجهة ولاتكون، وحينئذٍ لاتكون ذاته كافية في ثبوتها له وسلبها عنه، وذاته موقوفة على ثبوتها أو سلبها، وثبوتها وسلبها متوقّف على علّة وجودها أو علّة عدمها، والموقوف على الموقوف[2] على الغير موقوف عليه، فالواجب الوجود لذاته متعلّق بالغير. وقد بان بطلان ذلك فثبت أنّ واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته.

فإن قيل: ماتعنون بقولكم: «إنّ واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته»؟

قلنا: نعني به أنّه يمتنع التغيّر في صفة من صفات واجب الوجود لذاته وحاصل هذا البرهان جواز التغيّر على صفة من صفات الوجود

١. ف: الثانى
٢. ف: + على الموقوف

لذاته[1]. فإنّه يقتضي كونه متعلّق الوجود بغيره، لكنّه ثبت أنّ واجب الوجود لذاته يمتنع تعلّقه بالغير، فإذن يمتنع التغيّر على صفات واجب الوجود لذاته، وكلّ ما يمكن له يكون واجباً، أي يكون ثابتاً ودائماً. ٣

قال الشّيخ:

---

١. ش: ـ وحاصل... لذاته

فصل [٧]

[في أنّ واجب الوجود بذاته خير محض]

وكلّ واجب الوجود بذاته فإنّه خير محض وكمال محض.

و الخير بالجملة هو ما يتشوّقه[١] كلّ شيء ويتمّ به وجوده.

والشرّ لاذات له، بل هو إمّا عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر.

فالوجود خير،[٢] وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذي لايقارنه عدم ـ لاعدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر ـ بل هو[٣] دائماً[٤] بالفعل، فهو خير محض.

والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً؛ لأنّ ذاته بذاته لايجب له الوجود، فذاته بذاته[٥] تحتمل[٦] العدم، وما احتمل العدم بوجهٍ مّا فليس من جميع جهاته بريئاً من الشرّ والنقص. فاذن[٧] ليس الخير

---

١. نج: يتشوقه
٢. النسخ: خيرية
٣. م: ـ هو
٤. نجا: دائم
٥. نج: ـ بذاته
٦. نج: تحتمل
٧. نج: فاذا

المحض إلّا الواجب الوجود بذاته.

وقد يقال أيضاً خير لما كان نافعاً ومُفيداً لكمالات الأشياء وسنبيّن أنّ الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته[١] مفيداً لكلّ وجود ولكلّ كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً /DA18/، لايدخله نقص ولا شرّ.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: من تفاريع[٢] كون الواجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته كونه خيراً محضاً، وبيان ذلك[٣] هو: أنّ الشرّ إمّا عدم وجوب ذات أو عدم كماله؛ وواجب الوجود لذاته إذا كان موجوداً لذاته[٤] وموجوداً في كماليته لذاته كان بريئاً عن الشرّ والنقص، وكان خيراً محضاً[٥] وكمالاً محضاً، فهذا هو الخيرية العائدة إلى ذات الشيء وصفاته، وقد تكون الخيرية عائدة إلى الأفعال، والواجب الوجود لذاته خير أيضاً بهذا المعنى، لأنّه مفيض للوجود والكمال على غيره، ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «وكلّ واجب الوجود لذاته فإنّه خير محض وكمال محض»[٦]، فهذا هو الدعوى.

قوله: «والخير بالجملة هو مايتشوّقه كلّ شيء ويتمّ به وجوده».

---

١. نجا: ـ لذاته
٢. م: يفاريع
٣. ش، د: + و
٤. م: لذاته
٥. ف: ـ محضاً
٦. ف: ـ محض

فالمراد[١] منه الخيرية العائدة إلى ذات الشيء وصفات كماله.

قوله: «والشرّ لا ذات له بل هو إمّا[٢] عدم جوهر وإمّا عدم صلاح حال الجوهر»[٣].

معناه: أنّ الشرّ لاحقيقة له، بل هو إمّا عدم ذات الشيء أو عدم صلاحه حاله.

قوله: «فالوجود خيرية وكمال الوجود[٤] خيرية الوجود».

معناه: أنّ الوجود وكمال الوجود[٥] خير للوجود.

قوله: «والوجود الذي لايقارنه [عدم] ـ لاعدم جوهر ولاعدم شيء للجوهر ـ بل هو دائماً بالفعل فهو خير محض».

معناه: لمّا ثبت أنّ الوجود خير فالموجود الذي يكون دائماً موجوداً ولميغب عنه شيء من كماله يكون خيراً محضاً.

قوله: «و الممكن الوجود لذاته[٦] ليس خيراً محضاً؛ لأنّ ذاته بذاته لايجب له الوجود».

اعلم أنّ الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، وإمّا أن يكون ممكن الوجود لذاته. أمّا الواجب الوجود لذاته فهو خير محض، وأمّا الممكن لذاته فليس خيراً محضاً، لأنّه إذا لميكن وجوده بذاته

---

١. ف: ـ فالمراد
٢. ف: ـ اما
٣. ف: جوهر
٤. ش: + و
٥. ف: ـ الوجود
٦. هكذا في النسخ / و النص: بذاته

كان ذاته محتملاً للعدم، فلايكون من جميع الجهات بريئاً عن النقص والشر.

قوله: «فإذن ليس الخير المحض إلّا الواجب الوجود بذاته».

لما بيّن أنّ الممكن لذاته ليس خيراً محضاً، وأنّ الواجب الوجود لذاته خير محض صرّح بالنتيجة.

ولقائل أن يقول: إنّهم اتفقوا على أن العقول الفلكية خيرات محضة واتفقوا على أنّها ممكنة الوجود لذاتها.

قوله: «وقد يقال أيضاً خير لما كان نافعاً».

قلنا: هذا هو الخيرية العائدة إلى الأفعال وقد لخّصناه.

قال الشّيخ:

فصل [٨]

في أنّ[1] الواجب حقّ بكلّ معاني الحقيّة[2]

وكلّ واجب الوجود [بذاته] فهو حقّ محض؛ لأنّ حقيقة كلّ شيء خصوصية وجوده الذي يثبت[3] له؛ فلاحقّ إذاً أحقّ إذاً من [الـ]واجب الوجود.

وقد يقال حقّ أيضاً[4] لما يكون الإعتقاد لوجود[ه] صادقاً، فلاحقّ أحق بهذه الحقيقة ممّا يكون الإعتقاد لوجوده[5] صادقاً ومع صدقه دائماً ومع دوامه لذاته لالغيره.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الواجب الوجود لذاته حقّ محض، لأنّ الحقّ هو الموجود، والباطل هو المعدوم، ولمّا كان الواجب الوجود لذاته واجباً في ذاته وصفاته لما كان قابلاً للعدم الذي هو البطلان، لاجرم كان أحقّ الموجودات بكونه حقاً.

---

١. م: ـ ان

٢. نجا: الواجب الوجود بذاته حق محض

٣. نج: يثبت

٤. نجا: يقال أيضاً حقّ

٥. نجا: بوجوده

وكما أنّه في ذاته أحقّ الأشياء بإسم الحقّية والصدقية[١] وسائر الأشياء لاتستحقّ ماهياتها الوجود ـكما علمت ـ وإنّما تستحقه بالإضافة إلى الواجب الوجود لذاته، فهي في أنفسها باطلة وبه حقة وبالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك قيل في الكتاب الألهي ﴿كلّ شيء هالك إلاّ وجهه[٢]﴾. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «وكلّ واجب الوجود[٣] فهو حقّ محض».

إنّما قال حقّ محض لأنّ ماعداه وإن كان دائم الوجود لكن يشوبه[٤] شيء من البطلان.

قوله: «لأنّ حقيقة كلّ شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له».

معناه: أنّ حقيقة كلّ شيء وجوده[٥] [الذي] يثبت له.

قوله: «فلا أحقّ إذاً من[٦] واجب الوجود».

هذا نتيجة لما ذكر، ولابدّ من إضافة[٧] شيء آخر إليه حتّى يتمّ هذا الكلام، وهي أن يقال: إنّ الواجب الوجود وجوده لذاته، وإذا كان وجوده لذاته كان أولى بإسم الحقّية من غيره.

قوله: «وقد يقال [أيضاً] حقّ لما[٨] يكون الإعتقاد لوجوده صادقاً».

معناه: أنّه يطلق إسم الحقية على الإعتقاد المطابق، وواجب الوجود

---

١. ف: ـ والصدقية
٢. القصص / ١٨٨
٣. نج: بذاته
٤. د: تسوية
٥. ش: ـ يثبت
٦. نج: فلا حق اذ احق من
٧. ف: الإضافة
٨. ف: لها

لذاته كان اعتقاد وجوده صادقاً[١]،ومع صدقه دائماً و مع دوامه يكون لذاته[٢]، وسائر الأشياء ليس كذلك، و[٣]كان هو[٤] أولى بإسم الحقية.

١. نج: صادقاً
٢. نج: + لالغيره
٣. ف: ـ و
٤. ش، د، م: ـ هو

فصل [٩]

في أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين

[إذ لا مثل له و لاضدّ]

ولايجوز أن يكون /DB18/ نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأنّ وجود نوعه له بعينه [١]: إمّا أن تقتضيه ذات نوعه، [٢]: أو لاتقتضيه ذات نوعه[١]، بل تقتضيه علّة. فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم‌يوجد إلّا له؛ وإن كان لعلّة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود.

التفسير:

[براهين إثبات توحيد الواجب]

قال ـ أيّده اللّه ـ: شرع من هنا [٢] في ذكر براهين وحدانية واجب الوجود [٣] لذاته.

□ **البرهان الأوّل[٤]:** ماذكره.

وتلخيصه: أنّ وجود نوعه له بعينه [١]: إمّا أن يكون مقتضى ذات

---

١. ش: نوع
٢. د: هاهنا
٣. م: + و
٤. ف: ـ الاول

نوعه، {٢}: وإمّا أن لايكون مقتضى ذات نوعه[١]، بل يكون لعلّة.

والقسم الثاني محال[٢]، وإلّا لكان الواجب لذاته معلولاً لغيره، فلايكون واجب الوجود لذاته. فإذاً وجود نوعه له بعينه يقتضي ذات نوعه، وحينئذٍ لايوجد إلّا له. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «ولايجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته».

معناه: أنّ نوع واجب الوجود لايكون إلّا واحداً.

قوله: «لأنّ وجود نوعه له بعينه إمّا أن تقتضيه ذات نوعه أو لاتقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علّة».[٣]

معناه: أنّ كونه واجب الوجود إن كان مقتضياً لتلك الهوية لميكن واجب الوجود إلّا هو، وإن لميكن مقتضياً لها لميضرّ ذلك المعنى[٤] إلّا لعلّة منفصلة، فواجب الوجود لذاته لايكون واجب الوجود لذاته، بل لغيره؛ وهذا محال.[٥]

قال الشّيخ:

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجرّدة عن المادّة لذاتين، والشيئان إنّما يكونان إثنين إمّا بسبب المعنى، وإمّا بسبب الحامل للمعنى، وإمّا بسبب الوضع [و] المكان، أو بسبب الوقت والزمان. وبالجملة لعلّة

---

١. م: ـ و امّا ان لايكون مقتضي ذات نوعه

٢. م: محالة

٣. ف: عامة

٤. ف: المعرن

٥. ف: ـ محال

من العلل.

فكلّ[١] إثنين لايختلفان بالمعنى وإنّما[٢] تختلفان لشيء[٣] غير المعنى؛ وكلّ[٤] معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلّق الذات بشيء ممّا ذكرناه من العلل ولواحق العلل، وليس[٥] واجب الوجود.

التفسير:

□[البرهان الثاني]:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا برهان آخر على توحيد الواجب[٦] الوجود لذاته وتلخيصه: أنّ الواجب الوجود لذاته لو كان نوعاً تحته أشخاص[٧]، لكان تعيّن تلك الأشخاص بسبب خارج عنه، والتالي محال، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية هو: أنّه حينئذٍ لايكون سبب ذلك التعيّن ماهية ذلك النوع، وإلّا لكان لايوجد من ذلك النوع إلّا واحد، فحينئذٍ لايكون الواجب لذاته مقولاً على كثيرين، وقد فرض ليس ذلك. وإذا لم‌تكن علّة التعيّن ماهية ذلك النوع كانت العلّة شيئاً آخر، فكان الواجب الوجود محتاجاً إلى سبب خارج، وهذا قد بان بطلانه.

---

١. نجا: وكل
٢. نج، نجا: فإنّما/ و هوالأظهر
٣. نجا: بشيء
٤. نج: فكل
٥. نج، نجا: فليس
٦. ش: واجب
٧. ف: تحته الخاصّ

قال الشّيخ:

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلّ ما كان[١] لمعنى و لايجوز أن يتعلّق إلّا بذاته فقط، فلايخالف مثله بالعدد. فلايكون إذن له مثل؛ لأنّ المثل مخالف بالعدد.

فبيّن من هذا أن واجب الوجود لذاته لاندّ له و لايمثل و لاضدّ؛ لأنّ الأضداد متفاسدة و مشتركة في الموضوع، و هو[٢] واجب الوجود بريء عن[٣] المادّة.

فصل [١٠]

في أنّ واجب الوجود واحد[٤] من وجوه شتّى[٥]

وأيضاً فهو تامّ الوجود؛ لأنّ نوعه له فقط، فليس من نوعه شيء خارج عنه واحد وجوه الواحد أن يكون تامّاً؛ فإنّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحد من جهة تمامية وجوده.

[و] واحد من جهة أنّ حده له.

وواحد من جهة أنّه لاينقسم لا بالكمّ ولا بالمبادئ المقوّمة له ولا

١. خ: + كان ليس واجباً أى يكون ثابتاً له دائماً اختلافه
٢. نجا: ـ هو
٣. نجا: من
٤. نج، نجا: انه واحد
٥. د، خ: + تام و البرهان على أنّه لا يجوز أن يكون إثنان واجب الوجود

بأجزاء الحد[١].

وواحد من جهة أنّ [لـ]كلّ شيء وحدة تخصّه وبها كمال حقيقته[٢] الذاتية.

وأيضاً هو واحد من جهة أخرى وتلك الجهة هي[٣] أنّ مرتبته[٤] من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلّا له.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذه الحجّة قريبة[٥] من الحجة الّتي مرّت، وإيضاحها هو: أنّ واجب الوجود لذاته لو كان له مثل لكان مخالفاً له في التعيّن؛ لأنّه لو لم يكن مخالفاً له في التعيّن لما كان مثلاً له، بل يكون هو هو بعينه، وذلك التعيّن لايكون له لكونه واجب الوجود، وإلّا لكان كلّ واجب ذلك التعيّن[٦]، فلايكون له مثل، وحينئذٍ يكون الواجب الوجود لذاته متعلّقاً بالغير، وذلك[٧] محال.

قوله: «فبيّن من هذا أنّ واجب الوجود لا ندّ له ولا مثل».

هذا نتيجة هذه البراهين. والندّ والمثل بمعني [واحد].

---

١. خ: + و واحد من جهة أنّ حدّه له
٢. خ: حقيقة
٣. ش، خ: هو
٤. نج: مرتبته
٥. د: قريب
٦. ش: المعين
٧. ش: فذلك

قوله: «ولاضدّ» له.

كما أنّه لا ندّ للواجب الوجود لذاته، فكذلك لاضدّ له؛ لأنّ الضدّ /DA19/ هو المشارك في الموضوع المعاقب الغير المجامع اذا كان في غاية البعد طباعاً، وواجب الوجود لذاته لاتعلّق له بالموضوع، فلا ضدّ له.

قوله: «وأيضاً فهو تامّ الوجود».

أحد وجوه الواحد أنّه تامّ الوجود، بمعنى أنّ نوعه يكون له فقط، ولايكون من نوعه غيره، وواجب الوجود لذاته كذلك، فـتكون إذن واحداً من هذه الجهة.

قوله: «وواحد من جهة أنّ حدّه له».

اعلم أنّ الشّيخ صرح في الإشارات[1] في النمط الرابع أنّ واجب الوجود لاجنس له ولافصل له ولاحدّ له.

قوله: «واحد من جهة أنّه لاينقسم لا بالكم ولا بالمباديً المقومة [له] ولا بأجزاء الحدّ».

هذا الكلام قد سلف، فلا فائدة في إعادته.

قوله: «وواحد من جهة أنّ [لـ]كلّ شيء وحدة تخصّه، وبها كمال حقيقته[2] الذاتية».

---

١. راجع: شرح الاشارات ج ٣/ ٦١ ٢. خ: حقيقة

معناه: أنّه واحد أيضاً بهذا الإعتبار.

قوله: «وأيضاً واحد من جهة أخرى».

معناه: أنّ وجوب الوجود ليس إلاّ له. وأكثر هذه الكلمات مكررّة.

[فصل ١١]

[في البرهان علىٰ أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبا الوجود، أي أنّ الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره و إن لم يكن من جنسه و نوعه]

قال الشّيخ:

ولايجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، ولنبرهن علىٰ هذا فنقول: إنّ وجوب الوجود [١]: إمّا أن يكون شيئاً لازماً لماهية تلك الماهية هي الّتي لها وجوب الوجود[1]، كما نقول للشيء: إنّه مبدأ، فتكون لذلك[2] الشيء ذات وماهية، ثمّ يكون [معنى][3] المبدأ لازماً لتلك الذات، كما أنّ إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه معنىً، مثل أنّه جسم أو بياض أو[4] لون، ثمّ هو ممكن الوجود[5] ولايكون داخلاً في حقيقته.

[٢]: وإمّا أن يكون واجب[6] الوجود[7] بنفس[8] كونه[9] واجب

---

١. نجا: للوجود
٢. م: كذلك
٣. الإضافة من نجا
٤. م: و
٥. نجا: + و إمكان الوجود يلزمه
٦. نجا: وجوب

الوجود هو[١٠] واجب الوجود[١١]، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له.

فنقول أوّلاً: [إنّه] لايمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية، فإنّ تلك الماهية حينئذٍ تكون سبباً لوجوب الوجود، فيكون وجوب وجود[١٢] الوجود[١٣] متعلّقاً بسبب، فلايكون وجوب الوجود موجوداً بذاته. ثمّ مع ذلك[١٤] فإنّ وجوب الوجود من المعلوم أنّه إذا لم‌يكن داخلاً في ماهية شيء ـ بل كان الشيء كإنسان أو شجرة أو سماء أو غير ذلك ممّا قد علمت ـ أنّ الوجود ووجوبه ليس داخلاً[١٥] في ماهيته كان لازماً له، كالخاصة[١٦] و[١٧]العارض العامّ، لا كالجنس والفصل. وإذا كان لازماً كان تابعاً غير متقدّم، والتابع معلول، فكان وجوب الوجود معلولاً، فلم يكن وجوب[١٨] وجود بالذات، وقد أخذناه بالذات.

فإن لم‌يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلاً في الماهية أو ماهية[١٩]، فإن كان ماهية عاد إلى أنّ النوعية واحدة؛ وإن كان داخلاً

---

٧. نج: + هو
٨. نجا: نفس
٩. نجا: ـ كونه
١٠. نج: ـ هو
١١. نجا: ـ هو واجب الوجود
١٢. نج: ـ وجود
١٣. نج: الوجوب
١٤. نجا: ـ ثم مع ذلك
١٥. نج: وجوبه غير داخل
١٦. نج: كالخاصية
١٧. نج، نجا: أو
١٨. م: وجوبه
١٩. م: ـ أو ماهية

في الماهية فتلك الماهية:

[الف]: إمّا أن تكون بعينها لكليهما، فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وقد أبطلناه[١] هذا.

[ب]: أو يكون لكلّ [٢] ماهية أخرى.

فإن لم يشتركا[٣] في شيء لم يجب أن يكون كلّ واحد منهما قائماً لا في موضوع، وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية، وليس لاحدهما أوّلاً وللثاني آخراً، فلذلك هو جنس لهما[٤]. فإذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع، فيكون[٥] ليس واجب الوجود.

وإن اشتركا في شيء ثمّ كان لكلّ واحد منهما بعده معنى على حدة تتمّ به ماهيته[٦] ويكون داخلاً فيها، فكلّ واحد منهما منقسم بالقول. وقد قيل: إنّ واجب الوجود لاينقسم بالقول، فليس ولا واحد منهما واجب الوجود.

وإن كان لأحدهما مايشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائد عليه، وأمّا[٧] الأوّل فيفارقه بعدم[٨] هذا[٩] المعنى، ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عمّا لغيره وعدمه فيه، فيكون[١٠] الذي لاتجريد له

---

١. نج: ابطلنا
٢. خ: + واحد منهما
٣. خ: يشركا
٤. نج: لها
٥. م: فتكون
٦. خ: الماهية
٧. نج: فاما
٨. م: بعد
٩. م: بهذا
١٠. «فيكون» جزاء «و ان كان لاحدهما»

منقسماً في الوقت[١] غير واجب الوجود، ويكون الآخر هـو الواجب الوجود وحده.

ويكون المعنى المشترك فيه يشترط[٢] لايوجب وجوب وجود إلّا أن يشترط[٣] [فيه] عدم ماسواه من غير أن تكون تـلك الأعـدام وجودات أشياء وذواتاً.

فإنّه ليس كلّ أعدام تكون لأشياء[٤] تكون ذواتاً ومعاني[٥] زائدة، ولو كان كذلك [لـ]كان في [كلّ][٦] شيء واحـد أشـياء بـلا نهـاية موجودة، لأنّ في كلّ شيء أعدام أشياء بلانهاية.

ومع هذا كلّه فإنّ كلّ مايجب وجوده فليس يجب وجـوده لمـا[٧] يشارك[٨] به غيره، ولايتمّ به وحده وجود[٩] ذاته، بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارك /DB19/ به غيره و[١٠]بما يتمّ به وجود ذاته.

فالذي يتمّ به وجوده ويزيد[١١] على مايشارك به غيره، [١]: فإمّا أن يكون ذلك[١٢] شرطاً في نفس وجـوب الوجـود، [٢]: وإمّـا أن لايكون.

فإن كان ذلك كلّه شرطاً في نفس وجوب الوجود وجب أن يوجد

١. نج، نجا: القول / و هوالأظهر
٢. نج، نجا: ـ يشترط
٣. د: يشرط
٤. نجا: للأشياء
٥. نج، د: معانيا
٦. الإضافات من نجا
٧. نج، نجا: بما
٨. م: مشارك
٩. نجا: وجوب
١٠. م: لو
١١. م: نريد
١٢. نج، نجا: ـ ذلك

لكلّ واجب الوجود، فيوجد كلّ[١] مايوجد لكلّ واحدة من الماهيتين للأخرى[٢]، فلايكون بينهما انفصال البتة بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلاف في[٣] النوع؛ هذا خلف.

وأمّا إن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجود[٤] وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتمّ دونه، فوجوب[٥] الوجود يتمّ دون ما اختلفا فيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضين[٦] لوجوب الوجود، وهما متّفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض دون الأنواع؛ وهذا خلف.

فإن جعل الشرط في وجوب الوجود أحد الفصلين[٧] لابعينه، فليس أحدهما بعينه شرطاً ولا الآخر بعينه شرطاً، فتساويا في أنّه ليس أحدهما بشرط[٨]، فكيف يكون أحدهما لابعينه بشرط[٩].

فإن قال قائل: إنّ[١٠] هذا مثل المادّة؛ و[١١]ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدّها، ولكن أحدهما لابعينه، أو مثل أنّ اللون لايتقرّر وجوده إلّا أن يكون سواداً أو بياضاً لابعينه، ولكن أحدهما

---

١. نجا: ـ كلّ
٢. نجا: من الماهية يوجد للاخرى
٣. نج، نجا: + هذا
٤. نج، نجا: الوجوب
٥. د، خ: بوجوب
٦. م: عارضنين
٧. د: الفصلتين / و يمكن أن يقرأ ما فى بعض النسخ: الخصلتين
٨. م: + فيكون
٩. نج، نجا: شرطاً / و هوالأظهر
١٠. نج: ـ ان
١١. نج، نجا: ـ و

لابعينه[١].

فقد ذهب عليه الفرق فيقال له: أمّا المادّة فـإحدى الصـورتين بعينها شرط لها في زمان، والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمـان و[٢]في الزمان الآخر، فإنّ الصورة الأخرى بعينها شرط لها، والأولى ليست، وكلّ واحدة منهما في نفسها له[٣] ممكنة لها إذا أخذت[مطلقة] بلاشرط، والمادّة أيضاً ممكنة، فإذا و جبت[٤] وجـبت بـعلّة إحـدى الصورتين ووجبت[٥] تلك الصورة بعينها.

وكيفما كانت[٦] الحالة[٧] فإنّ المادّة سواء كانت[٨] إحديهما[٩] شرطاً في وجوبها بعينه أو إحديهما لابعينه، فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها. ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلّق لشيء[١٠] خارج عنه لكان ليس وجوب الوجود بالذات.

وأمّا اللونية فليست تصير لونية بسواد أو بياض، بل هي لونية بأمر[١١] يعمّها[١٢]، لكن لاتوجد[١٣] مفردة[١٤] إلّا مع فصل كلّ واحـد منهما، فليس ولا واحد من الأمرين للونية مـفردة[١٥] بـشرط[١٦] في

١. نج، نجا: ـ لابعينه
٢. نج: بل
٣. نجا: ـ له
٤. نج، نجا: ـ أوجبت
٥. نج، نجا: أوجبت / و هو الأظهر
٦. نج، نجا: كان
٧. نج، نجا: الحال
٨. نجا: كان
٩. خ: احدهما
١٠. نج، نجا: بشيء
١١. م: + بعضها
١٢. م: يعمها
١٣. نجا: توجه
١٤. نج: مقرّرة
١٥. نج: ـ مفردة
١٦. نجا: شرط

اللونية ولكنّه شرط في الوجود المحض، ثمّ في كلّ زمان وفي كلّ مادّة بشرط[١] أحدهما بعينه لا للآخر[٢]. فهذه اللونية الّتي بحسب[٣] الزمان وبحسب هذه المادّة إنّما يوجدها فصل السواد وكذلك[٤] الأخرى موجدها فصل البياض. واللونية المطلقة إمّا أن يكون ولا واحد منهما شرطاً في وجوده[٥] البتة، أو يكون اجتماعهما شرطاً في وجوده[٦]؛ ويكون[٧] كلّ واحد منهما شرطاً في وجوده[٨] على أنّه بعض الشرط لا شرط[٩] تامّ، والشرط التامّ هو اجتماعهما.

وبالجملة فإنّ الشيء الواحد من جهة واحدة يكون شرطه[١٠] سبباً[١١] واحداً، لا أي شيء[١٢] اتفق[١٣]؛ إنّما يكون هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهة شرط بعينها[١٤] فلايخلو عنها[١٥]. فلايتعلّق[١٦] بأحدهما بعينه بذاته[١٧]، بل باتفاق سبب من جهته. وأمّا ذاته بذاته فلا شرط له إلّا الواحد، كما أنّ اللونية شرطها بذاتها أمر واحد، و[١٨]شرطها في جهات وجودها أمور تكون لكلّ وقت[١٩] بعينه.

---

١. نج: فالشرط / م: شرط
٢. نج: الأخر
٣. نج: + هذا
٤. نج: و تلك
٥. نج: وجودها / و هو الأصح
٦. نج: وجودها / و هو الأصح
٧. نج، نجا: فيكون / و هوالأظهر
٨. نج: وجودها / و هو الأصح
٩. د: بشرط
١٠. نجا: شرط
١١. نج، نجا: شيئا
١٢. نج، نجا: شيئين
١٣. نج، نجا: اتفقا
١٤. نجا: بعينه
١٥. نج، نجا: عنهما
١٦. د: متعلق
١٧. نج: لذاته
١٨. د: ـ و

وكما أنّ اللونية في أنّها لونية ليس أحد الأمرين بعينه وبغير عينه شرطاً لها[٢٠] في ماهية لونية[٢١] ـ بل في إنّية لونيتها وحصولها بالفعل ـ كذلك يجب أن لايكون أحد الأمرين شرطاً في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه وجوب الوجود، بل من جهة إنّيته. فتكون انّية وجوب الوجود غير ماهيته؛ وهذا خلف؛ فإنّه يلزم أن يكون واجب الوجود يطرأ[٢٢] عليه وجود ليس في نفسه[٢٣]، كما على الإنسانية والفرسية وكما في اللونية.

بل كما أنّه يجوز أن يقال في اللونية أنّ أحدهما لابعينه شرط في اللونية لا لنفس اللونية ـ بل لاختلاف وجودات[٢٤] اللونية ـ كذلك إن كان لوجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه شرط[٢٥] فيجب أن يكون لا[٢٦] لأنّه وجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متقرّراً دونه[٢٧]، غير محتاج إليه، ولكنّه شرط[٢٨] في تخصيص وجوده.

وإن[٢٩] كان تخصيص وجوده إن رفع يبطله[٣٠] فهو غير واجب الوجود؛ وإن لم يكن يبطله[٣١]، فيبقى حينئذٍ واجب الوجود واحداً أو

---

١٩. نجا: لكل وقت يكون
٢٠. خ: له
٢١. نج، نجا: لونيتها
٢٢. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: نظراً
٢٣. نجا: ليس له في حد نفسه
٢٤. يمكن أن يقرأ ما في «د» و بعض النسخ: وجود ذات
٢٥. نج: شرطاً
٢٦. م: + دونه
٢٧. م: + دون
٢٨. خ: + لا
٢٩. نج: فإنّ
٣٠. د: مبطله
٣١. د: مبطله

كثيراً، لااختلاف بين آحاده البتة؛ وكلاهما على الوضع المـفروض محال.

فقد بان أنّه ليس ولا واحد من[١] خاصيتيّ[٢] الماهيتين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لابعينه، و لا لابعينه. فقد بطل أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه على أن يكون[٣] لازماً أو يكون جنساً، فنقول:[٤] ولا على أن يكون مقوّماً لماهية الشيء وهذا أظهر؛ فإنّ وجوب الوجود إذا كان طـبيعة بـنفسها فـليكن «أ» ثمّ انقسمت إلى كثيرين، فإنّها تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا.

إذن [٥] يختلف[٦] في منقسمين بالنوع، فينقسم بفصول، فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لاتكون شريطة فيها[٧]، وهي نـفسها طبيعة منفردة[٨] أظهر، فإنّ طبيعة وجوب الوجود إن كانت تحتاج[٩] إلى «ب» و «ج» حتّى يكون له[١٠] وجوب الوجود فطبيعة وجـوب الوجود[١١] ليست طبيعة وجوب الوجود؛ هذا خلف[١٢].

---

١. م: ـ من
٢. م: ـ خاصيتى
٣. خ: لايكون
٤. نج، نجا: و نقول / و هوالأظهر
٥. خ: او
٦. نج، نجا: فتختلف، / د: مختلف
٧. نج: فيها
٨. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: متقرّرة
٩. م: يحتاج
١٠. نج: لها
١١. م: ـ الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود
١٢. د: ـ ونقول... خلف

وبالجملة يجب أن تعرف أن حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهـا؛ لأنّ تلك طبائع[1] معلولة، وإنّما يحتاجان [إلى الفصول][2] لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما، بل في الوجـود. وهـاهنا فوجوب الوجود هو مكان اللـونية والحـيوانـية، وكـما أنّ ذيـنك لايحتاجان إلى الفصول في أن يكونا لونـاً وحـيوانـاً فكـذلك هـذا لايحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود.

ثمّ وجوب الوجود [3]ليس له وجود ثان يحتاج إليه.[4] فإنّ اللون هناك يحتاج بعد اللـونية إلى الوجـود وإلى عـلله، فـيحصل اللازم لونية[5].

فقد ظهر أنّه لايمكن أن يكون وجوب الوجـود مشـتركاً فـيه، /DA20/ لا أن كان لازماً لطبيعة، ولا أن كان طبيعة بذاته. فإذاً واجب الوجود واحد لابالنوع فقط أو بالعدد ـ لأمر فيها[6] ـ أو عدم الإنقسام أو التمام فقط، بل في أنّ وجوده ليس لغيره وإن لم يكن من جنسه.

ولايجوز أن يقال: إنّ واجبَي الوجود لايشتركان في شيء، كيف وهما مشـتركان في وجـوب الوجـود ومشـتركان في البراءة عـن

١. نج: الطبائع
٢. الاضافة من نجا
٣. د: + و
٤. نجا: يحتاج فيها إليها
٥. نج: للونية
٦. نج، نجا: ـ لامر فيها /كذا، والصحيح: فيه

الموضوع!؟ فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ـ وكلامنا[1] ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالإسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الإسم وإن كان بالتواطؤ ـ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس، وقد بيّنّا استحالة ذلك، وكيف يكون عموم وجوب الوجود[2] لشيئين على سبيل اللوازم الّتي تعرض من خارج، واللوازم معلولة، ووجوب الوجود المحض غير معلول!؟

التفسير:

[إنّ الواجب الوجود واحد]

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا برهان آخر على أن واجب الوجود لذاته واحد وتلخيصه هو: أنّ واجب الوجود لذاته لو كان أكثر من واحد لكان لايخلو [١]: إمّا أن يكون وجوب الوجود بذاته نفس ماهية الواجب الوجود، [٢]: وإمّا أن يكون جزءاً منها، [٣]: وإمّا أن يكون لازماً لها.

والأقسام كلّها باطلة، فبطل القول بكون واجب الوجود لذاته أكثر من واحد.

و[3]إنّما قلنا: إنّه لايجوز أن يكون تمام الماهية، لأنّه حينئذٍ يكون الواجب الوجود لذاته مقولاً عليهما قول النوع على أشخاصه وذلك قد

---

١. نجا: فكلامنا   ٢. نجا: الوجوب
٣. ف: ـ و

أبطلناه، وإنّما قلنا: إنّه لايجوز أن يكون جزءاً من ماهية الواجب الوجود لذاته؛ لأنّه حينئذٍ يكون الواجب لذاته جنساً، تحته أنواع، وذلك محال لوجوه:

أحدهما: أنّه لابدّ لتلك الأنواع من فصول يميّز بعضها عن البعض، وذلك محال؛ لأنّ الفصل علّة[1] لوجود حصّة النوع من الجنس، فيكون لوجوب[2] الوجود بالذات وجود آخر، فيكون موجوداً بأمرين[3].

وثانيهما: هو أنّ وجوب الوجود بالذات من حيث إنّه كذلك هو الذي لايلزم من عدمه عدم غيره[4]، و من حيث إنّه متقوّم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه، فيكون الشيء الواحد متعلّقاً بالغير[5] وغير متعلّق به؛ هذا خلف.

وثالثها: هو أنّه لايخلو [١]: إمّا أن يمتاز كلّ واحد منهما عن الأخر بفصل يختص به، [٢]: وإمّا أن يبائن أحدهما عن الآخر بأمر وجودي والآخر يمتاز[6] عنه بعدم ذلك المعنى، فإنّ امتياز كلّ واحد منهما بفصل، فلايخلو [الف]: إمّا أن يكون كلّ واحد منهما شرطاً في وجوب الوجود، [ب]: وإمّا أن لايكون كلّ واحد منهما شرطاً.

فإن كان كلّ واحد منهما شرطاً، فحينئذٍ يمتنع خلوّ كلّ واحد منهما عن الشرطين. وإذا كان حاصلاً فيهما فلايقع الإمتياز بهما، وإن لم‌يكن

---

١. م: عليه
٢. م: الوجوب
٣. ف: مرتين
٤. خ: - و
٥. م: - بالغير
٦. م: ممتاز

كلّ واحد منهما شرطاً كان وجوب وجود هذا متقوّماً دون ما في الآخر من المميّز، ووجوب وجود الآخر متقوّماً دون ما في الأوّل لها من المميّز. فحينئذٍ لايكون واحد من المميّزين[١] مقوّماً للوجوب الوجود[٢] أصلاً؛ لأنّ الوجوب[٣] قد تقرّر عند عدم هذا تارةً وعند عدم ذاك أخرى، بل يكونان عارضين وحينئذٍ يبقى الكلام في سبب الإمتياز.

فإن قيل: إنّ وجوب الوجود مشروط بأحد تلك الفصول لابعينه.

فنقول:[٤] هذا[٥] ممتنع، لأنّه إن كان هذا الفصل غير محتاج إليه ، فقد شارك كلّ واحد منهما في أنّه غير محتاج إليه ، فوجب أن لايكون الوجوب محتاجاً إليه .

فإن قيل: هذا ينتقض باللون، فإنّه لايتحقّق وجوده إلّا إذا انضاف إليه فصل أيّ نوع من أنواعه كان، وكذا الهيولى لاتتقوّم إلّا عند صورته أيّة صورة كانت، ولايعتبر[٦] في تقوّم اللون فصل معيّن ولا في تقوّم الهيولى صورة معيّنة.

فنقول: إنّ اللون غير محتاج في ماهيته إلى شيء من تلك الفصول، وإنّما يحتاج وجوده إليها، فاللون الذي هو حصّة السواد محتاج في وجوده إلى فصل السواد، وكذا الفصل الذي في البياض، فلو كان

---

١. ف: الممتدين
٢. ف: ـ الوجود
٣. خ: الوجود
٤. ف: ـ فنقول
٥. ف: ـ هذا
٦. م: تغيير

واجب الوجود كذلك لكان وجوب وجوده مستغنياً عن الفصل، وكان يجب أن يحتاج إلى تلك الفصول في وجود آخر، فيكون للواجب بذاته وجود آخر؛ هذا خلف.

وإنّما قلنا: إنّه لايجوز أن يكون الوجوب بالذات لازماً لماهيته لوجهين:

أمّا أوّلاً: فإنّ تلك الماهية حينئذٍ تكون سبباً لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود بذاته متعلّقاً بسبب غيره، وقد أبطلناه.

وثانياً: فلأنّ /DB20/ الوجوب بالذات حينئذٍ يكون تابعاً غير متقدّم ، والتابع معلول، فيكون وجوب الوجود بالذات معلولاً، وهذا محال.

هذا تلخيص هذا[1] البرهان ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

لـا قوله: «ولايجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه».

هذا هو الدعوى.

ك قوله: «ولنبرهن على هذا فنقول: إنّ[2] وجوب الوجود إمّا أن يكون شيئاً[3] لازماً لماهية تلك الماهية هي الّتي لها وجوب الوجود».

تمام التقسيم أن يقال: إنّ وجوب الوجود إمّا أن يكون لازماً لماهية، وإمّا أن يكون نفس[4] ماهية، وإمّا أن يكون داخلاً في ماهية.

---

١. ف: هذا ملخص
٢. ف: ـ انّ
٣. م،خ: سبباً
٤. ف: تمام

قوله: «كما نقول: للشيء[١] إنّه مبدأ، فتكون لذلك[٢] الشيء ذات وماهية، ثمّ يكون [معنى] المبدأ».

ذكر مثالين للازم الماهية ولاحاجة إلى ذكرهما.

فنقول أوّلاً: لايمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية، فإنّ تلك الماهية حينئذٍ تكون سبباً لوجوب الوجود.

اعلم أنّه ذكر في إبطال هذا القسم وجهين، وحاصلهما[٣] يرجع إلى واحد على ماذكرنا.

قوله: «فإن لم‌يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلاً في الماهية أو ماهية».

قد ذكرنا أنّ التقسيم الصحيح هو أن يقال وجوب الوجود إمّا أن يكون نفس الماهية، وإمّا أن يكون لازماً لماهية؛ ثمّ اللازم إمّا أن يكون داخلاً فيها، وإمّا أن يكون خارجاً عنها.

قوله: «فإن كان ماهية عاد إلى أن النوعية واحدة».

لمّا فرّغ من إبطال القول بكونه لازم[٤] ماهيةٍ شرعَ في إبطال القول بكونه ماهية. [٥]وتقريره: أنّ وجوب الوجود [٦]إذا كان ماهية فإن كانت كثيرة كانت نوعاً تحته أشخاص، وذلك محال لوجهين:

أمّا أوّلاً: فلأنّه إذا كان كلّ واحد منهما مشتركاً في تمام الماهية ـ

---

١. م: لشيء

٢. ف: فيكون كذلك

٣. ف: حاصلها

٤. ف: ـ لازم

٥. ف: ـ شرع ... ماهية

٦. خ: + و

ولابدّ وأن يكون مفارقاً له في التعين والتشخّص[1] ـ وجب أن يكون ذلك التعين مستدعياً علّة غير تلك الماهية ولوازمها، فيكون واجب الوجود معلولاً، فلايكون واجب الوجود معلولاً، فلايكون واجب الوجود[2] لذاته؛ هذا خلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الماهية الواحدة لايتكثّر إلّا بسبب تكثّر الحامل، وبالجملة فلابدّ فيه من التبائن[3] في الوقت والزمان أو الحيّز والمكان، وكلّ ذلك في حقّ واجب الوجود لذاته محال.

| قوله: «فإن[4] كان داخلاً في الماهية الواحدة فتلك الماهية إمّا أن يكون بعينها لكليهما، فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وقد أبطلنا هذا، أويكون [لـ]ـكلّ ماهية أخرى».

معناه: إن كان وجوب[5] الوجود داخلاً في الماهية فتلك الماهية إمّا أن تكون بتمامها حاصلاً لكلا الواجبين، أو تكون لكلّ واحد منهما ماهية أخرى، فإن كان الأوّل كان الواجب الوجود لذاته نوعاً مشتركاً وقد أبطلناه.

قوله: «فإن لم‌يشتركا[6] في شيء [لم يجب أن يكون كلّ واحد منهما] قائماً لا في موضوع [و] هو معنى الجوهرية»[7].

---

١. ش: التعيين و التشخيص
٢. ف: ـ معلولاً فلا... الرجل
٣. ف: البيان
٤. كذا / النص: وان
٥. ف: وجوب
٦. ش، د، خ: يشترك
٧. ش، د، خ: بالجوهرية

معناه: اذا كان لكلّ واحـد مـنهما مـاهية أخـرى [١]: فـإمّا أن لايتشركان في شيء، [٢]: أو يُشتركان.

فإن لميشتركا في شيء أصلاً لميكن كلّ واحد منهما حينئذٍ قائماً لا في موضوع، بل يكون أحدهما قائماً في موضوع و إلّا لاشتركا في شيء[١]، و كونه قائماً لا في موضوع هو معنى[٢] الجوهرية المقول عليهما بالسوية. فلذلك هو جنس لهما. وإذا كان أحدهما قائماً في موضوع لميكن واجب الوجود لذاته، فيكون واجب الوجـود لذاتـه حـينئذٍ واحداً.

قوله: «وإن اشتركا في شيء، ثمّ كان لكلّ واحد منهما بعده معنى على حدة تتمّ[٣] به ماهيته».

معناه: أنّهما إذا اشتركا في شيء[٤][١]: فإمّا أن يتميّز كلّ واحد منهما عن الآخر بمعنى وجودي، [٢]: وإمّا أن يتميّز أحدهما بأمـر زائـد والآخر بعدم ذلك الأمر.

الأوّل يلزم[٥] منه كون واجب الوجود لذاته مركّباً، وهو محال.

والثاني أيضاً محال؛ لأنّ الذي يتميّز بأمـر زائـد يكـون مـركّباً فلايكون واجباً لذاته، والذي يميّز بعدم ذلك الأمر يكون من شأنه أن ثبت[٦] له ذلك الأمر[٧] فإنّما[٨] مع شرط يلحق به، والعدم لامعنى له وإلّا

---

١. ش: ـ لميجب أن يكون... لشيء
٢. د: ـ الجوهرية معناه... معنى
٣. ش، خ: يتميّز
٤. م: لشيء
٥. اكثر النسخ: يلزمه
٦. ف: يثبت

لكان في كلّ شيء معاني بلانهاية، لأنّ فيها أعدام بلا نهاية، ثمّ لايخلو:

[الف]: إمّا أن يكون وجوب الوجود متحقّقاً في المجرّد بدون الزيادة الّتي في الآخر.

[ب]: وإمّا أن لا[٩]يكون.

فإن لم‌يكن، فالذي بعد فيه الشرط لايكون له وجوب الوجود، فإن كان فيكون عارضاً، فيكون الإختلاف بالعارض دون الأنواع، وهذا خلف.

[١] قوله: «فإمّا أن يكون ذلك شرطاً في نفس وجوب الوجود، وإمّا أن لايكون».

معناه: أن كلّ مايتميّز به أحدهما عن الآخر [١]: إمّا أن يكون شرطاً في وجوب الوجود، [٢]: و إمّا أن لايكون.

فإن كان شرطاً يكون ذلك الأمر ثابتاً لكلّ واحد منهما، فلايكون بينهما انفصال البتة.

وإن لم‌يكن شرطاً كان وجوب الوجود يتمّ بدون ما اختلفا فيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً، فلايكون الإختلاف حينئذٍ بالنوع، وقد فرض ذلك هذا.

واعلم أنّ هذا البرهان يتمّ بدون هذا التطويل، وهو أن يقال: وجوب الوجود لذاته لو كان مشتركاً بين كثيرين [١]: فإمّا أن يكون

---

٧. ف: ـ له ذلك الأمر ٨. م: فانا

٩. م: ـ لا

تمام ماهية تلك الكثيرة، [٢]: وإمّا أن يكون جزءاً داخلاً في تلك /DA21/ الماهية، [٣]: وإمّا أن يكون خارجاً عنها لازماً لها؛ والأقسام كلّها باطلة؛ فبطل القول بكون وجوب الوجود لذاته مشتركاً.

أمّا الأوّل: وهو أن يكون تمام ماهية تلك الكثرة، فإنّ ذلك حينئذٍ يكون نوعاً تحته أشخاص، وقد بان بطلان ذلك.

وأمّا الثاني: فلأنّه حينئذٍ يكون جنساً تحته أنواع، وذلك أيضاً محال؛ لأنّه حينئذٍ[١] يكون كلّ واحد منهما متميّزاً عن الآخر بفصل ذاتي، وذلك يقتضي كون كلّ واحد منهما[٢] مركباً، وقد بان بطلان ذلك.

والقسم الثالث أيضا محال لما بيّنّا.

قال الشّيخ:

---

١. م: ـ حينئذٍ ٢. ف: منها

المقالة الثالثة[1]

١. نج، نجا: ـ المقالة الثالثة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل [١]

في إثبات واجب الوجود

لاشكّ أنّ هنا[1] وجوداً، و[2] كلّ وجود[3] [١]: فإمّا واجب، [٢]: وإمّا ممكن.

فإن كان واجباً فقد صحّ وجود واجب[4]، وهو المطلوب.

فإن[5] كان ممكناً فإنّا نوضح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. وقبل ذلك فإنّا نقدّم مقدّمات:

فمن ذلك أنّه لايمكن أن يكون في زمان واحد لكلّ ممكن الذات علّة[6] ممكنة الذات بلا نهاية؛ وذلك لأنّ جميعها [١]: إمّا أن يكون موجوداً معاً، [٢]: وإمّا أن لايكون موجوداً معاً.

فإن لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير[7] المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر[8]، وهذا لانمنعه[9]، ولنؤخّر[10]

---

١. د: ـ هنا
٢. خ: أو
٣. م: ـ وكل وجود
٤. نجا: الواجب الوجود
٥. نج، نجا: و ان
٦. نجا: علل
٧. ش: التغيّر
٨. خ: ـ أو بعد الاخر
٩. نج، نجا: ـ أو بعد الاخر و هذا لانمنعه

الكلام في هذا.

و امّا أن يكون[١١] موجوداً معاً ولاواجب وجود فيها[١٢] فلايخلو [الف]: إمّا أن تكون[١٣] تلك[١٤] الجملة بما هي تلك الجملة وجبت[١٥] متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها.[ب]: أو ممكنة الوجود في ذاتها[١٦].

فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكلّ واحدة[١٧] منها ممكن الوجود بذاتها فالجملة[١٨] يكون الواجب الوجود متقوّماً[١٩] بممكنات الوجود؛ هذا محال[٢٠].

وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود [A]: فإمّا أن يكون خارجاً منها، [B]: أو داخلاً فيها.

فإن كان داخلاً فيها [I]: فإمّا أن يكون[٢١] واحد[٢٢] منها واجب الوجود، وكان كلّ واحد منها ممكن الوجود؛ هذا خلف.

[II]: وإمّا أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علّة لوجود الجملة،

---

١٠. نجا: فلنؤخّر
١١. هكذا في النسخ النجاة و النسخ / و الأظهر: إن يكن
١٢. نج: فيه
١٣. نج: تكون
١٤. نج، نجا: ـ تلك
١٥. نج: وجدت / نجا: ـ وجبت / نجا: + سواء كانت / و هو الاظهر
١٦. نجا: ـ في ذاتها
١٧. نج، نجا: واحد
١٨. نج، نجا: ـ الوجود بذاتها فالجملة / و هو الأظهر
١٩. م، د: يتقوّم
٢٠. نجا: خلف
٢١. خ: + واجب الوجود فيكون
٢٢. نجا: واحداً

وعلّة الجملة علّة أوّلاً لوجود أجزائها ومنها هو، فهو علّة لوجود نفسه. وهذا مع استحالته إن صحّ فهو من وجه ما نفس المطلوب؛ فإنّ كلّ شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود؛ هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجاً عنها. ولايمكن أن يكون علّة ممكنة، فإنّا جمعنا كلّ علّة ممكنة الوجود في هذه الجملة؛ فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها.

فقد انتهت الممكنات إلى علّة واجبة الوجود، فليس لكلّ ممكن الوجود[1] علّة ممكنة معه[2]. [فوجود العلل الغير المتناهية في زمان واحد محال].

[فصل ٢]

[في أنه لايمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض[3] على سبيل الدور في زمان واحد إن كانت عدداً متناهياً]

ونقول أيضاً:[4] إنّه[5] لايجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكلّ

---

١. نج: ـ الوجود
٢. نجا: ممكنة بلانهاية
٣. نج: ـ لبعض
٤. و الظاهر أن هذه العبارة عطف إلى «فانا نقدّم مقدمات فمن ذلك» فعلى هذا يمكن لنا أن نحذف «عنوان فصل في أنه... متناهيا» كما في بعض نسخ النجاة و يؤيده ما سيأتى فى أوّل الفصل الآتى: «و بعد هاتين فانا...».
٥. د: ـ انه

واحد منها[1] ممكن الوجود في نفسه لكنّه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً.

ولنقدّم مقدّمة أخرى فنقول: إنّ وضع عدد متناه[2] من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو[3] أيضاً محال. وتبيّن بمثل بيان المسألة الأولى ويخصّه[4] أن كلّ واحد منها يكون علّة لوجود نفسه ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنّما يحصل بعد حصوله بالذات، وماتوقّف وجوده على وجود ما لايوجد إلّا بعد وجوده البعدية الذاتية فهو محال الوجود.

وليس حال المتضايفين هكذا، فإنّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّف وجود أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل توجدهما معاً العلّة[5] الموجدة لهما والمعنى الموجب إياهما معاً. فإن كان لأحدهما تقدّم وللآخر تأخّر مثل الأب والإبن، فتقدّمه[6] عن[7] جهة غير جهة الإضافة، فإن تقدّمه من جهة وجود[8] الذات و[9] يكونان معاً من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات؛ فلو[10] كان الأب[11] يتوقّف وجوده

---

١. نجا: منه
٢. م: متناهي
٣. م: وهو
٤. نج، نجا: يخصّها / و هوالاظهر / خ: يخصصه
٥. ما: للعلّة
٦. م: متقدّمه
٧. نج: عن
٨. نج: + وجود
٩. م: - و
١٠. نج، نجا: و لو
١١. اكثر النسخ: الابن

على وجود الإبن[١] والإبن يتوقف وجوده على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً ـ بل أحدهما بالذات بعد ـ لكان لايوجد ولا واحد منهما.

وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من أحكام واجب الوجود لذاته شرع في إثبات الواجب الوجود لذاته، وكان من الواجب أن يقدّم إثبات واجب الواجود لذاته[٢] على إثبات وحدانيته لأنّ مطلب «هل الشيء وجود»[٣] مطلقاً مقدّم[٤] على مطلب «هل[٥] الشيء موجود بحال[٦] كذا»، على ما بيّن في المنطق.

واعلم أنّ من الموجودات موجوداً واجب الوجود و[٧]بذاته وجوده غير مستفاد من غيره، ووجود ما سواه مستفاد من وجوده، وهذا هو الله سبحانه وتعالى.

والبرهان على هذا الدعوى /DB21/ أنّه لاشكّ في وجود موجودات كثيرة ـ مثل السماء والأرض والنبات والحيوان وغير ذلك ممّا لايعدّ ولايحصى ـ فنقول: الوجود المعلوم بالضرورة [١]: إمّا أن

---

١. اكثر النسخ: الاب
٢. ش: شرع في إثباته و الأولى تقديمه
٣. أي مطلب «كان» تامة مقدّم على مطلب «كان» ناقصة.
٤. م: معدم
٥. م: قبل
٦. م: بحاله
٧. ف: ـ و

يكون واجباً لذاته، [٢]: وإمّا أن يكون ممكناً لذاته.

وبيان الحصر وهو: أنّ ذلك الوجود إمّا أن يكون متعلّقاً بغيره، على معنى أنّه لو انعدم ذلك الغير ينعدم هو، وإمّا أن لايكون متعلّقاً بغيره[1]، بل بذاته على معنى أنّه لاينعدم بانعدام غيره.

والقسم الأوّل هو المعنى بالممكن لذاته[2]، والقسم[3] الثاني هو المعنى بالواجب الوجود[4] لذاته[5]، فثبت الحصر.

فإن كان واجب الوجود ولذاته، فقد وجدنا واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثّر وموجد يوجده. ثمّ ذلك المؤثّر إن كان واجب الوجود لذاته، فقد حصل المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته[6] افتقر إلى مؤثّر، ويعود الكلام، فيلزم[7] إمّا الدور و[8]إمّا التسلسل [9]، أو الإنتهاء إلى موجود واجب وجود[10] لذاته. و الدور و التسلسل باطلان فتعيّن الإنتهاء الي واجب [الـ]وجود[11] لذاته.

[في معنى الدور واستحالته]

أمّا الدور: فمعناه هو أن يحتاج الأوّل إلى الثاني، والثاني إلى الأوّل

---

١. د: ـ على معنى انه لو... بغيره
٢. ف: ـ لذاته
٣. ف: ـ القسم
٤. ف: ـ الوجود
٥. ف: + و هوالمطلوب و إن كان ممكناً لذاته
٦. ف: ـ لذاته
٧. ف: ـ فيلزم
٨. م: ـ و
٩. م، خ: + باطلان
١٠. ف: الوجود
١١. ف: موجود

إمّا بواسطة وإمّا بغير واسطة وهو باطل؛ لأنّه لايخلو [١]: إمّا أن تكون علّة وجود كلّ واحد منهما هو وجود الآخر، [٢]: وإمّا أن تكون علّة وجود الأوّل هو وجود الثاني، وعلّة وجود الثاني ليس هي[١] الوجود الأوّل، بل جهة أخرى منه.

والأوّل: باطل، لأنّه يلزم أن يكون وجود كلّ واحد منهما متقدّماً على وجود الآخر، ثمّ إذا كان الأوّل متأخّراً عن الثاني، والثاني متأخّر عن الأوّل إمّا بواسطة أو بغير[٢] واسطة، كان الأوّل متأخّراً عن المتأخّر عن نفسه، والمتأخّر عن المتأخّر متأخّر، فإذاً الأوّل[٣] متأخّر عن نفسه ـ أي محتاج إلى نفسه ـ لكن ذلك محال، لأنّ التأخّر والحاجة أمران إضافيان[٤] فلايعقل إلّا بين إثنين، فالأمر الواحد بالإعتبار الواحد لايعقل أن يكون متأخّراً عن نفسه.

وأمّا إن كان وجود أحدهما متوقّفاً على وجود الآخر ووجود الآخر غير متوقّف على وجود الأوّل، كان ذلك الآخر موجوداً بدون وجود الأوّل، فيكون في وجوده غنياً عنه، فلايكون دوراً؛ فثبت بطلان الدور.

[في معنى التسلسل واستحالته]

وأمّا التسلسل فهو محال، وذلك لأنّ العلّة المؤثّرة في وجود الشيء

---

١. ف: هو
٢. م: بعينه
٣. ف: ـ فإذن الأوّل
٤. م: إضافتان

يجب أن يكون موجوداً حال وجود الشيء، وإلّا لكان حصوله عنه حال عدمه، وذلك محال. وإذا ثبت هذا فلو تسلسلت الأسباب والمسببات إلى غير النهاية كانت بأسرها حاصلة معاً.

ثمّ مجموعها [١]: إمّا أن يكون ممكناً، [٢]: وإمّا أن يكون واجباً.

ومحال[١] أن يكون واجباً[٢]؛ لأنّ كلّ واحد منها[٣] ممكن، والمجموع متعلّق بكلّ واحد منهما، والمتعلّق بالممكن أولى بالإمكان فإذاً ذلك المجموع ممكن، والممكن[٤] لابدّ له من مؤثر.

ثمّ المؤثر في ذلك المجموع [١]: إمّا أن يكون كلّها من حيث هو كلّها، [٢]: وإمّا أن يكون كلّ واحد منها، [٣]: وإمّا أن يكون واحداً منها، [٤]: وإمّا أن يكون خارجاً عنها.

ومحال أن يكون المؤثّر في المجموع كلّها؛ لأنّ المجموع نفس تلك الآحاد، فليزم كون الشيء مؤثّراً في نفسه، وأيضاً يلزم كون المجموع واجب الوجود لذاته.

ومحال أن يكون المؤثّر كلّ واحد منها؛ لأنّه إذا وجب بواحد منها استغنى عن غيره، فلايكون غيره مؤثّراً.

ومحال[٥] أن يكون واحداً منها؛ لأنّ العلّة بالجملة يجب أن تكون علّة لآحادها، وإلّا أمكن أن يحصل المجموع عند حصول علّتها مع

---

١. م: اما
٢. م: + و محال لأن يكون واجبا
٣. ف: ـ منها
٤. م: + المجموع ممكن و الممكن
٥. م: محالة

عدم حصول آحادها، وذلك محال.

وإذا كان كذلك فلو كانت علّة الجملة واحداً[١] منها، لزم أن يكون ذلك الواحد علّة لنفسه، وهو محال. ولزم أن تكون علّة لعلته، وهو الدور.

ومحال أن يكون المؤثّر شيئاً خارجاً[٢] عن الموجودات؛ لأنّه لايعقل موجود خارج عن جملة الموجودات، إذ لو كان خارجاً عنها لما كانت الجملة جملة، بل كانت بعضها، ونحن فرضناها جملة؛ هذا خلف.

فثبت أنّ جميع الموجودات لايمكن أن تكون حاصلة من آحاد تكون واحداً منها معلوله. فإذاً لابدّ وأن يكون واحداً من تلك الجملة غير معلول البتة، وحينئذٍ يكون لكلّ[٣] واحد طرفاً لامحالة، فإنّه لو كان وسطاً كان معلولاً، فثبت أنّ في الموجودات موجود واجب الوجود لذاته.

وإذ قد فرغنا من تقرير[٤] برهان واجب الوجود لذاته، فلنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «لاشكّ أنّ [هنا] وجوداً».

معناه: لاشكّ أنّ وجوداً حاصل. و«ثابت» محذوف، خبر «أنّ» لوضوحه.

---

١. ش، د، خ: واحد
٢. ش، د: شيء خارج
٣. ف: ذلك
٤. م: تقرّر

قوله: «وكلّ وجود فإمّا واجب و[1]إمّا ممكن».

قدذكرنا وجه الحصر فيه.

قوله: «فإن كان واجباً /DA22/ [صحّ وجود واجب] وهو[2] المطلوب».

معناه: أنّ ذلك الوجود المعلوم بلا شكّ إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب، وإن كان ممكناً فلابدّ له من مؤثّر. ولابدّ أن ينتهي إلى الواجب الوجود لذاته[3].

قوله: «وقبل ذلك فإنّا نقدّم مقدّمات. فمن ذلك أنّه لايمكن في زمان واحد لكلّ ممكن الذات علّة ممكنة [الذات] بلا نهاية».

قد ذكرنا أنّ برهان إثبات واجب الوجود لذاته لايتمّ إلّا بإبطال التسلسل والدور، فقدّم بيان إبطال التسلسل.

والتسلسل عبارة عن موجودات ممكنة لذواتها غير متناهية، يكون كلّ واحد منها مستند إلى الآخر، فيدّعي أن هذا محال.

قوله: «لأنّ جميعها إمّا أن يكون موجوداً معاً، وإمّا أن لايكون[موجوداً معاً]، فإن لميكن موجوداً لميكن الغير المتناهي في[4] زمان واحد، ولكن[5] واحد قبل الآخر وبعد الآخر، وهذا لانمنعه».

اعلم أنّهم يجوّزون التسلسل في الأمور الّتي ليست[6] لها ترتيب

---

١. م: فى
٢. ش،خ: فهو
٣. م: + قوله
٤. م: لا
٥. خ: ليكن
٦. كذا / والأصحّ: ليس

بالطبع ولا بالوضع، أمّا الأمور الّتي لها ترتيب بالطبع ـ كالعلل والمعلولات ـ أو لها ترتيب في الوضع فإنّهم لايجوّزون اللاتناهي فيها، والصورة أن يبرهن على أنّ تلك الأمور المتسلسلة الغير المتناهية الّتي علل ومعلولات لابدّ وأن تكون موجودة معاً.

أ قوله: «وإمّا أن يكون موجوداً معاً[و] لا واجب الوجود[1] فيها فلايخلو إمّا أن تكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة [...] واجبة الوجود بذاتها».

معناه: أنّ تلك الجملة من حيث هي تلك الجملة إمّا أن تكون واجبة الوجود لذاتها، وإمّا أن تكون ممكنة الوجود؛ و باطل أن تكون واجبة الوجود لذاتها بما ذكر.

قوله: «ونقول:[أيضاً] لايجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكلّ واحد منهما ممكن الوجود في نفسه، لكنّه واجب بالآخر إلى أن ينتهي دوراً».

لمّا فرغ من إبطال التسلسل شرع في إبطال الدور، وهو أن تكون أمور ممكنة متناهية يكون الأوّل منها معلولاً لا للثاني، والثاني معلول الأوّل إمّا بواسطة أو بغير واسطة.

قوله: «وتبيّن بمثل[2] بيان المسألة الأولى».

معناه: هو أنّ ماذكرناه في إبطال التسلسل[3] يوضح إبطال الدور؛

---

١. كذا / و النصّ: وجود   ٢. م: + و

٣. م: التسلسلة

لأنّ هذه الجملة المتسلسلة في موضوعات متناهية لابدّ وأن تكون موجوداً[١]، وهي: إمّا أن تكون واجبة الوجود، وإمّا أن تكون ممكنة الوجود.

ومحال أن تكون واجبة الوجود لما ذكرنا ثمّة. وإذا كانت ممكنة الوجود فلابدّ لها من مؤثّر، والمؤثّر فيها إمّا نفسها أو أمراً داخلاً فيها أو خارجاً عنها. ويتمّ الكلام كما ذكرنا ثمّة.

قوله: «ويخصّه أنّ كلّ واحد منها يكون علّة لوجود نفسه ومعلولاً لوجود نفسه».

هذا وجه آخر في إبطال الدور. وتلخيصه هو: أنّ حينئذٍ يكون كلّ واحد منهما علّة لوجود نفسه، والعلّة متقدّمة على المعلول بالذات، والمعلول متأخّر عنها بالذات، فيلزم أن يكون[٢] كل واحد منهما متقدّماً على نفسه ومتأخّراً[٣] عن نفسه، وذلك محال.

قوله: «وليس حال[٤] المتضايفين[٥] هكذا، فإنّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّف وجود احدهما ليكون بعد [وجود] الآخر».

اعلم أنّ هذا جواب عن سؤال يذكر هاهنا. وتقرير السؤال هو أن يقال: الإضافيان[٦] كلّ واحد منهما علّة لوجود الأخرى، لأنّه يلزم من فرض وجود أيّهما كان وجود الآخر قطعاً، ومن فرض عدم أيّهما كان

١. كذا / والصحيح: موجودة
٢. خ: ـ يكون / ش: فيكون يكون
٣. ف: متأخّر
٤. م: + هكذا
٥. خ: الإضافيان
٦. م: الاضافتان

عدم الآخر قطعاً، فوجب كون كلّ واحد منهما علّة لوجود الآخر.

الجواب: أنّهما معاً في الوجود؛ لأنّ العلّة الموجودة لهما توجدهما معاً.

قال الشّيخ:

[فصل آخر ٣]

[في التجرّد لإثبات واجب الوجود، و بيان أنّ الحوادث تحدث بالحركة، ولكن تحتاج إلى علل باقية، و بيان أنّ الأسباب القريبة المحرّكة كلّها متغيّرة]

وبعد هاتين، فإنّا نبرهن أنه لابدّ من شيء واجب الوجود، لأنّه إن كان كلّ موجود ممكناً [١]: فإمّا أن يكون مع إمكانه حادثاً، [٢]: أو غيرحادث.

فإن كان غير حادث[الف]: فإمّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلّة، [ب]: أو [يكون له] بذاته.

فإن كان بذاته[1]، فهو واجب[2] لاممكن.

وإن كان بعلّة فعلّته معه لامحالة[3]. والكلام فيها[4] كالكلام في الأوّل [فإنّه إن لم يقف عنه علّة واجبة الوجود: حصلت علل و معلولات ممكنة، إمّا بغير نهاية و إمّا دائرة، و قد أبطلناها جميعاً، فقد بطل إذن هذا القسم].

---

١. نج: ـ فان كان بذاته
٢. نج: + الوجود
٣. نجا: ـ لامحالة
٤. نج: فيه

وإن كان حادثاً وكلّ حادث فله علّة مع[1] حدوثه، فلايخلو [الف]: إمّا أن يكون حادثاً[2] باطلاً، مع الحدوث لايبق زماناً؛ [ب]: وإمّا أن يكون [امّا] يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان؛ [ج]: وإمّا أن يكون بعد الحدوث باقياً.

والقسم الأوّل: محال، ظاهر الاستحالة[3].

والقسم الثاني: أيضاً محال؛ وذلك[4] لأنّ الآنات لاتتالى وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباننة في العدد لا على سبيل الإتصال الموجود في مثل الحركة توجب تتالي الآنات، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي. ومع ذلك فليس يمكن أن يقال أنّ كلّ موجود هو كذلك، فإنّ في الموجودات موجودات باقية بأعيانها.

فلنفرض الكلام فيها فنقول: إنّ كلّ حادث فله علّة في حدوثه، وعلّة في ثباته، ويمكن أن يكونا ذاتاً واحدة مثل القالب[5] في تشكيله الماء[6]، ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة [7]الصنمية؛ فإنّ محدثها الصانع، ومُثبتها يبوسة جوهر العنصر /DB22/ المتخذ[ة][8] منها[9].

ولايجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتّى

---

١. نج، نجا: فى
٢. خ: + و
٣. نج، نجا: الاحالة
٤. نجا: ـ وذلك
٥. م: الغالب
٦. نج: للماء
٧. م: + و
٨. الإضافة من نجا
٩. نج، نجا: منه / و هو الأظهر

يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلّة في الوجود والثبات[١].

ولنأخذ في بيان أنّ كلّ حادث فإنّ ثباته بعلّة، ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله.

فإنّا نعلم أنّ ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه، فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه، ولا ثابتاً بنفسه.

ووجوب ثباته[٢] بعلّة الحدوث، فإنّما[٣] كان يجوز لو كانت العلّة باقية معه. وأمّا اذا عدمت، فقد عدم مقتضاها، وإلّا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً، فنقول: إنّ هذه الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة، ولا واجبة، وكانت ممكنة. فلايخلو: [١]: إمّا أن يكون امكانها بشرط ذاتها ولذاتها[٤]، [٢]: أو امكانها بشرط أن تكون معدومة، [٣]: أو امكانها هو في حال أن تكون موجودة.

ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعة أن توجد مادامت معدومة، واشترط لها العدم. كما أنها مادامت موجودة فهي بشرط أنّها موجودة واجبة الوجود.

فبقي أحد الأمرين [الف]: إمّا أن الإمكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها، فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، [ب]: وإمّا في حالة

---

١. نج: والثبات / وهو الأصح
٢. نج: + اما
٣. نجا: انّما / وهو الأظهر
٤. نجا: امكانها لا بشرط

الوجود بشرط الوجود، وهذا وإن كان محالاً لأنّا إذا اشترطنا الوجود وجب فليس يضرّنا في غرضنا، وذلك أنك تعلم أنّ كلّ حادث ـ بل كل معلول ـ فإنّه باعتبار ذاته ممكن الوجود.

ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها[١] ممكنة في نفسها وإن كانـ[ـت] باشتراط[٢] عدمها ممتنعة[٣] الوجود، وباشتراط وجودها واجبة[٤] الوجود.

وفرق بين أن يقال: «وجود زيد[٥] الموجودِ واجب»، وبين أن يقال: «وجود زيد[٦] ما دام موجوداً فإنّه واجب»؛ وقد بيّن هذا في المنطق.

وكذلك فرق بين أن يقال: «إنّ ثبات الحادث واجب بذاته»، وبين أن يقال: «إنّه واجب بشرط مادام موجوداً». فالأوّل كاذب، والثاني صادق بما بيّنا. فإذن إذا لم نتعرّض لهذا الشرط كان ثبات الموجود[٧] غير واجب.

واعلم أنّ ما أكسبه[٨] الوجود وجوباً أكسبه[٩] العدم امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً، ثمّ يكون حال الوجود واجباً، بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد، وأي الشرطين اشترط عليه[١٠] دوامه

---

١. نج، نجا: ذاته
٢. النسخ: باشتراطها
٣. م: ممتنع
٤. م: واجب
٥. م: زائد
٦. م: زائد
٧. نجا: الوجود
٨. نج: اكتسبه
٩. نج: اكتسبه
١٠. نج: اشترط له

صار مع شرطه[١] دوامه ضروري الحكم لاممكناً، ولم يتناقض ذلك؛ فإنّ الإمكان هو[٢] باعتبار ذاته والوجوب و[٣]الإمتناع باعتبار شرط لاحق به.

فإذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة، بل مادام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات، بل بالغير وبالشرط. فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلّ ما احتيج[٤] فيه إلى غير وشرط فهو محتاج فيه إلى سبب.

فقد بان أنّ[٥] ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمدّ وجوده و أنّ وجوده[٦] بنفسه غير واجب.

وليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا فيقول: إنّ الأمكان الحقيقي هو الإمكان[٧] الكائن في حال العدم للشيء وإنّ كلّ مايوجد فوجوده ضروري، فإن قيل له: ممكن فباشتراك الإسم.

فإنّه يقال له: و[٨]قد بيّنا في كتبنا المنطقية أنّ اشتراط العدم[٩] للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح في أن يجعل جزء [حدّ] للممكن، بل هو أمر متفق[١٠]، ويلزم الممكن في أحوال.

١. نجا: شرط
٢. نجا: ـ هو
٣. م: او
٤. م: احتيج
٥. م: ـ ان
٦. نجا: ـ أن وجوده / نجا: + هو
٧. نج: ـ الامكان
٨. نج، نجا: ـ و
٩. م: الطبع
١٠. نج، م: يتفق

وبيّنّا أنّ الموجود ليس ضرورياً؛ لأنّه موجود، بل أن[١] يشترط شرط[٢] وهو إمّا وضع الموضوع أو المحمول أو العلّة والسبب، لا نفس[٣] الوجود.

فينبغي أن يتأمّل[٤] ما قلناه في الكتب المنطقية ليعلم[٥] أن هذا الإعتراض[٦] غير لازم، فإنّ نظرنا هاهنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته.

فإن كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود فإنّ العدم أيضاً يجب أن يلحقه بالضروي العدم ولايحفظ عليه الإمكان. فإنّه كما أنّه متى كان موجوداً كان واجباً[٧] أن يكون موجوداً مادام موجوداً، كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً مادام معدوماً؛ لأنّ نظرنا هاهنا في الواجب بذاته[٨] والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك.

فبينّ من هذا أنّ المعلولات مفتقرة في ثبات وجودها إلى العلّة.

التفسير:

[في إثبات الواجب من طريق الحدوث]

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذه حجّة أخرى على إثبات واجب الوجود

---

١. نجا: بأن
٢. م: ـ شرط
٣. م: الأنفس
٤. نج: نتأمّل
٥. نج، نجا: فتعلم
٦. نج، نجا: الاعتراف / م: الاعتراز
٧. م: واجبه
٨. م: ـ في الواجب بذاته

لذاته وحاصله بعد التطويل هو[١] أن يقال: إنّ كلّ حادث فهو محتاج إلى علّة في حدوثه وعلّة في بقائه.

أمّا إنّه محتاج[٢] إلى علّة حالة الحدوث فبيّن، لأنّ الشيء إذا لم‌يكن ثمّ كان، قضى صريح العقل[٣] بأنّه لابدّ له من موجد يوجده[٤].

وأمّا إنّه يحتاج إلى علّة، لأنّ الإمكان لازم للممكن، فإذن يكون هو ممكناً حال البقاء، والممكن محتاج إلى المؤثّر فإذاً الباقي حال بقائه يحتاج إلى المؤثّر. ثمّ ذلك المؤثّر إمّا أن يكون واجباً لذاته، وإمّا أن يكون ممكناً لذاته. ويعود الكلام إلى البرهان الأوّل.

ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب استخراجاً للفوائد.

قوله: «ونقول أيضاً[٥]: إنّ كلّ حادث فله علّة مع حدوثه».

من العقلاء من زعم أنّ مجرّد الحدوث علّة للحاجة إلى المؤثّر قال: والعلم ضروري. ومنهم من رجع إلى طريقة الإمكان وقال: كلّ محدث ممكن لذاته، وكلّ ممكن لذاته يحتاج إلى المؤثّر، وكلّ محدث محتاج إلى المؤثّر.

قوله: «فلايخلو إمّا أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث».

معناه: أنّ كلّ حادث يحدث [١]: إمّا أن يبطل مع حدوثه، [٢]: وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمان، [٣]: وإمّا أن يبقى بعد

---

١. م: و
٢. م: يحتاج
٣. ف: ـ العقل
٤. م: يوجد
٥. كذا / النص: ـ و نقول أيضاً

الحدوث زماناً.

والقسم الأوّل محال لاستحالة اجتماع الوجود[١]؛ لأنّ الامكان لازم للممكن، فإذن يكون هذا ممكناً حال البقاء، والممكن محتاج إلى الموثر؛ فإذاً الباقي حال بقائه[٢] والعدم معاً.

والثاني أيضاً محال وإلّا لزم تتالي الآنات، وقد ثبت بطلانه.

فإذاً الحقّ[٣] هو القسم الثاني، على أنّ العلم الضروري حاصل بأنّ من الموجَودات ما هي باقية بأعيانها، فلنفرض[٤] الكلام فيها.

قوله: «فنقول: [إنّ]كلّ حادث فله علّة في حدوثه وعلّة في بقائه».

قد ذكرنا البرهان على هذين الدعويين[٥].

قوله: «ويمكن أن يكونا ذاتاً واحداً».

معناه: أنّ علّة الحدوث قد تكون ذاتاً واحداً، وقد تكون ذاتين.

أمّا الأوّل فمثل[٦] الغالب[٧] في تشكيله الماء[٨]؛ لأنّ الغالب محدث الشكل في الماء ويثبته[٩]، وأمّا الثاني فمثل الصورة الصنمية، فإنّ محدثها الصائع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخّذ منه.

واعلم أنّ في هذا الكلام فائدة، وذلك لأنّ القائلين بعدم احتياج

---

١. ش: الموجود
٢. ف: ـ لان الإمكان... حال بقائه
٣. م: للحق
٤. م: فليفرض
٥. م: الدعوتين
٦. ف: فمثله
٧. يمكن أن يقرأ ما في م و ش: القالب / وكذا فيما بعد.
٨. ش، د، م: للماء / كذا و في العبارة اضطراب
٩. كذا / و الصحيح: يثبتها

الباقي[١] إلى المؤثّر حالة بقائه متمسّكون بمثال و[٢]ذلك هو /DA23/ أنّ البِناء يبقى بدون البنّاء، فلو كان الباقي[٣] محتاجاً إلى علّة حال[٤] بقائه لما كان الأمر كذلك.

وجوابه: أنّ البنّاء ليس[٥] علّة لبقاء[٦] البِناء، وإنّما هو علّة لحدوثه، وأمّا بقاؤه فالعلّة فيه يبوسة المادّة الّتي اتّخذ منها البناء، و هي باقية حتّى لوفنيت[٧] تلك اليبوسة بالكلّية لما بقي البناء.

قوله: «ولايجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته».

ومعناه: أنّ الباقي بعد حدوثه ممكن الوجود لذاته.

فإن قيل: لِم لايجوز أن يصير بعد الوجود واجب الوجود ـ فإنّ الموجود حال كونه موجوداً وجب وجوده ـ إذ لايمكن فرض عدمه مع وجوده.

فنقول: إنّه ممكن لذاته باعتبار ذاته وإن كان باعتبار عدمه ممتنع الوجود وباشتراط وجوده واجب الوجود، لايلزم من كونه واجب الوجود مادام موجوداً أن يكون واجب الوجود لذاته، فالممكن مادام ذاته تلك الذات لم‌تكن واجبة الوجود بالذات، وإنّما يجب وجوده بالغير

---

١. م: الثانى
٢. م: ـ و
٣. م: الثانى
٤. ف: ـ حال
٥. م: + له
٦. م: ـ لبقاءا
٧. م: فثبت

والشرط. وكلّ ما كان كذلك فيحتاج إلى سبب.

فإن قيل: كلّ ماوجد، فالموجود له واجب، والممكن الحقيقي إنّما يكون حال العدم.

فنقول: إن كان الوجود يجعله واجب الوجود بذاته فالعدم أيضاً يجعله واجب العدم لذاته، ويلزم نفي الإمكان الخاصّ، وذلك محال.

قال الشّيخ:

[إنّ الباقي بعد بقائه يحتاج إلى المؤثر]

وكيف وقد بينّا أنّه لاتأثير للعلّة في العدم السابق، فإنّ علته عدم العلّة، ولا في كون هذا الوجود بعد العدم؛ فإنّ هذا مستحيل[1] أن لايكون[2] هكذا؛ فإنّ الحادثات لايمكن أن يكون لها وجود [بالطبع] إلّا بعد عدم. فالمتعلّق بالعلّة هو الوجود الممكن في ذاته[3] لابشيء[4] من كونه بعد عدم أو غير ذلك. فيجب أن يدوم هذا التعلّق، فيجب أن تكون العلل الّتي لوجود الممكن في ذاته من حيث هو وجوده الموصوف مع المعلول.

فإذا[5] قد اتضحـ[ـت][6] هذه المقدمات فلابدّ من واجب الوجود:

---

١. م: يستحيل
٢. نجا: يكون الّا هذا
٣. نجا: بذاته
٤. نج، نجا: في شيء آخر
٥. نج: و اذ
٦. نج و النسخ: اتضح

وذلك لأنّ الممكنات[١] إذا وجدت وثبت[٢] وجودها كان لها علل لثبات الوجود، و يجوز أن تكون [تلك] العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون[٣] عللاً أخرى، ولكن مع الحادثات، و[٤]تنتهي لامحالة إلى واجب الوجود؛ إذ قد بيّنّا أن العلل لاتذهب إلى غير النهاية ولاتدور؛ وهذا في ممكنات الوجود الّتي لاتفرض حادثة أولى وأظهر.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا حجة على أنّ الباقي حال بقائه محتاج إلى المؤثّر. وتلخيصه: أنّه لاشكّ أنّ الحادث حال حدوثه محتاج إلى المؤثّر. والحادث: له عدم سابق ووجود مسبوق بالعدم، والعدم السابق لاتأثير للعلّة فيه، و كذلك أيضاً مسبوقة الوجود بالعدم؛ فإنّ هذا الوجود واجب أن يكون بعد العدم، فإذاً المتعلّق بالعلّة نفس الوجود الممكن في ذاته، فوجب أن يدوم هذا التعلّق لدوام الوجود. فإذاً[٥] الممكنات حال بقائها علل ثانية معها، ولابدّ من انتهاء تلك العلل إلى الواجب الوجوب لذاته قطعاً للدور والتسلسل.

---

١. نج: المكنات ٢. م: يثبت

٣. م: + ذلك العلل علل الحدوث بعينها ان نفيت مع الحادث تامه و يجوز أن تكون

٤. م: + تامه

٥. م: فإنّ

قال الشّيخ:

[تشكيك في برهان إبطال التسلسل]

فإن تشكّك متشكّك وسأل فقال[١]: إنّه لمّا كان إنّما يثبت الممكن الحادث بعلّة، وتلك العلّة لاتخلو [١]: إمّا أن تكون دائمة[٢] علّة لثباته[٣]، [٢]: أو حدث كونها علّة لثباته.

فإن كان[٤] دائماً علّة لثباته وجب أن لايكون الممكن حادثاً، ووضعناه حادثاً[٥].

وإن حدث كونه[٦] علّة لثباته[٧] فيحتاج[٨] أيضاً كونه[٩] علّة لثباته والنسبة الّتي له إليه إلى علّة أخرى لثباته بعد[١٠] العلّة[١١] المحدثة لهذه النسبة؛ فإنّ النسبة الّتي بينهما قد كانـ[ـت] لسبب ما، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب، والكلام في الأخرى كالكلام في الأولى، فهذا بعينه يوجب وضع[١٢] العلل الممكنة الحادثة معاً بلانهاية.

[الإجابة]

فنقول في جواب هذا: إنّه لولا تسبّب[١٣] شيء من شأن ذلك

---

١. م: يقال
٢. خ: دائماً
٣. م: لبيانه
٤. نجا: كانت / و هوالأصح
٥. م: حدوثاً
٦. نجا: كونها
٧. م: لبيانه
٨. م: محتاج
٩. نجا: كونهما
١٠. خ: دون
١١. نجا: + وهي
١٢. نجا: الأولى بعينه و يوجب هذا
١٣. نجا: ثبوت

الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدّد على الإتصال ـ فيلزم[١] منه[٢] العلل المحدثة دائماً على الإتصال من غير أن يوضع له علل مثبتة، لكان يلتزم منه[٣] انتهاء علل محدثة ومثبتة إلى علل أخرى في زمان آخر يناقض تلك، [أو] قد[٤] يزيد عليها تأثيراً حادثاً من غير تشافع آنات، بل مع بقاء كلّ علّة ومعلول ريثما يتألّف[٥] إلى الآخر ـ لكان هذا الإعتراض لازماً.

[فصل ٤]

[في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات الى العلل المحرّكة لحركة مستديرة]

فأمّا ما هذا الشيء فهو الحركة، وخصوصاً المكانية، وخصوصاً المستديرة. وإنّما وجودها من حيث هو[٦] قطع مسافة أن يكون منها شيء كان وشيء يكون، ولايكون في شيء من الآنات منها شيء موجود فيها[٧] و[٨]لكن[٩] /DB23/ طرفه، وإنّما اتصاله باتصال المسافة.

---

١. م: فتلزم ٢. م: فيه
٣. نج، نجا: ـ العلل المحدثة... يلتزم منه
٤. نج، نجا: ـ قد ٥. نجا: تمادي
٦. نج: هي ٧. نج: ـ فيها
٨. نج: ـ و ٩. نجا: + فيما هو

وأمّا ما سببه فأسبابه ثلاث: طبع وإرادة وقسر؛ فلنبدأ[1] بتفهيم[2] حال الطبيعة منها.

فنقول: إنّه لايصحّ أن يقال إنّ الطبيعة المجرّدة سبب لشيء من الحركات بذاتها، وذلك لأنّ كلّ حركة فهي زوال عن كيفية أو كم أو أين أو جوهر أو وضع.

وأحوال الأجسام، بل الجواهر كلّها [١]: إمّا أحوال متنافية[3]، [٢]: وإمّا أحوال ملائمة.

والأحوال الملائمة لاتزول عنها الطبيعة، وإلّا فهي مهروبة[4] عنها بالطبع لامطلوبة.

فاذاً الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة[5] غير ملائمة. فاذاً الطبيعة نفسها ليست تكون علّة حركة ما لم يقترن بها أمر بالفعل، وهو الحال المنافية.

وللحال المنافية درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة. وكلّ[6] درجة يتوهّم من القرب والبعد إذا بلغها[7] الغير[8] تعيّن عندها[9] الحركة بعدها، فتكون[10] تلك الحركة الّتي في ذلك الجزء علّتها[11] الطبيعية في

---

١. نج، نجا: و لنبدأ
٢. نجا: بتفهم
٣. نج، نجا: منافيه
٤. نج، نجا: مهروب
٥. نج: حال
٦. نج: فكلّ
٧. نجا: بلغتها
٨. نج: ـ الغير
٩. نجا: عليها
١٠. م: فيكون
١١. نج: علته

حالة غير ملائمة في درجة موصولة[١] إليها. وكما أنّ هذه العلّية[٢] تتجدّد دائماً ويكون ما بقي علّة[٣] لما[٤] سلف في الحدوث على الإتصال، كذلك[٥] الحركة؛ فتكون إذاً علّة الحركة[٦] يحدث منها شيء عن شيء منها على الإتصال، فلا[٧] يبقى منها شيء، فليطلب[٨] علّة منقلبة[٩] لها، ويكون ما أوجبه هذا الإعتراض[١٠] بالحركة، وبما[١١] سلف من تلك الحركة علّة بوجه ما أو شرط علّة لما بقي من الحركة المتجدّدة الّتي من ذلك الحدّ الموصول إليه بالحركة. وتكون الطبيعة علّة للردّ[١٢] إلى الحال الطبيعية، وتكون[١٣] المسافة[١٤] شرطاً تصير معه الطبيعة علّة لتلك الحركة بعينها من حيث إنّ كون الطبيعة فيها أمر غريب، فتكون[١٥] هذه العلّة والمعلول معاً دائماً، ويحدث كلّ وقت استحقاق آخر.

وأمّا الحركة الإرادية فإنّ عللها أمور إرادية [وإرادة] ثابتة واحدة، كأنّها كلية، تنحو نحو الغرض الذي يحصل في التصوّر أوّلاً؛ فهو محفوظ[١٦] [واحد] بعلّة [واحدة] ثابتة بعينه[١٧]، وإرادة بعد إرادة

١. نج: موصول
٢. نج، نجا: العلّة
٣. نج: علته
٤. نج، نجا: ما
٥. م: على الاتصال كذلك في الحدوث
٦. م: ـ فتكون اذا علّة الحركة
٧. نج، نجا: و لا
٨. نج: فيطلب
٩. نج، نجا: منقسم
١٠. د، م: الاغراض
١١. نج، نجا: ما
١٢. نجا: الرد
١٣. نجا: فتكون
١٤. م: للمسافة
١٥. نج، نجا: و تكون
١٦. نجا: فهي محفوظة

بحسب تصوّر بُعد بَعد بُعد[١٨] تصوّر[١٩]، وأين بعد أين يتبعه تغيّر حركة بعد حركة، ويكون كلّ ذلك على سبيل التجدّد، لا على سبيل إثبات[٢٠]، ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً وهو الإرادة الثابتة[٢١] الكلّية، كما كانت الطبيعة هناك وأشياء تتجدّد، وهي[٢٢] تصوّرات جزئية وإرادات مختلفة، كما كانت[٢٣] هناك اختلافات[٢٤] مقادير القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث.

ولولا حدوث أحوال على علّة باقية بعضها علّة لبعض على الإتصال، لما أمكن أن تكون حركة، فإنّه لايجوز أن يلزم عن علّة ثابتة أمر غير ثابت.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقل المجرّد لايكون مبدءاً قريباً لحركة، بل يحتاج إلى قوّة أخرى من شأنها أن تتجدّد[٢٥] فيها الإرادة، وتتخيّل[٢٦] الإنيات[٢٧] الجزئية؛ وهذا يسمّى النفس، وأنّ العقل المجرّد إن[٢٨] كان مبدءاً لحركة فيجب أن يكون مبدءاً آمراً أو ممثلاً أو متشوقاً، أو شيئاً ممّا أشبه هذا.

---

١٧. نج، نجا: ـ بعينه
١٨. م: ـ بعد بعد
١٩. نج: ـ تصوّر
٢٠. نج: الثبات
٢١. نج: + هاهنا
٢٢. م: فهي
٢٣. نجا: كان
٢٤. نجا: اختلاف
٢٥. نج: تتحدّد
٢٦. م: متخيل
٢٧. نج: الاينيات
٢٨. نجا: إذا

وأمّا مباشراً للتحريك فكلّا، بل يجب أن يباشر التحريك[١] بالإرادة ما من شأنه أن يتغيّر بوجه ما، وتحدث فيه إرادة بعد إرادة على الإتصال.

وقد أشار المعلم الأوّل في كلامه في النفس إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى إذ قال: «إنّ لذلك ـ أي للعقل[٢] النظري ـ الحكم الكلي، وأمّا لهذا؛ فالأفعال الجزئية والتعلّقات[٣] الجزئية ـ أي العقل العلمي ـ وليس هذا في إرادتنا فقط، بل وفي الإرادة الّتي تحدث عنها حركة السماء» هذا.

وأمّا الحركة القسرية فإن كان المحرّك يلازمها فعلتها حركة المحرّك[٤] وفعله، وعلّة علّتها آخر الأمر طبيعة أو إرادة، فإنّ كلّ قسر ينتهي إلى طبيعة أو إرادة[٥] وإن كان المحرّك لايلازمها، بل كان التحريك على سبيل جذب[٦] أو دفع أو فعل آخر ممّا يشبه هذا.

فالرأي الحقيق الصواب في ذلك هو أنّ المحرّك يحدث في المتحرّك قوّة محرّكة إلى جهة تحريك[ـه] غالبة قوته الطبيعية، فإنّ[٧] المتحرّك[٨] بحسب تلك القوّة المحرّكة الداخلة [يبلغ][٩] مكاناً ينتحيه، لولا معاوقة القوّة الطبيعية واستمدادها[١٠] من مصاكة الهواء أو الماء أو[١١] غير ذلك

---

١. نج : لتحريك
٢. نج، نجا: العقل
٣. نج: التعقلات
٤. نجا: + بعلّة
٥. نجا: ارادة أو طبيعة
٦. نج: زج
٧. نجا: وإن
٨. نج: للمتحرك
٩. الإضافة من نجا
١٠. نج: استعدادها

ممّا يتحرّك فيه مدداً يوهن القوّة الغريبة. فحينئذٍ تستولي القوّة الطبيعية[١٢] وتحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين، أحدهما[١٣] إلى جهة القوّة الطبيعية، ولولا حال مصادمة المتوسّط وكسره للقوّة الغريبة لكانت القوّة الطبيعية لاتستولي عليها[١٤] البتة إلّا بعد بلوغها[١٥] الغاية الّتي توجبها[١٦] تناهي[١٧] كلّ قوّة جسمانية.

وكلّ قوّة محرّكة على الإستقامة، وسكونها[١٨] في تلك الغاية؛ لأنّ هذه الحركة تطلب[١٩] ذلك السكون. فإذا بطل الميل /DA24/ والدفع الحادث عن تلك القوّة بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوّة الطبيعية إلى فعلها، إذ وهنت القوّة الغريبة بتمام فعلها أو بأسباب أخرى.

وإنّما حكمنا بهذا الحكم، لأنّ القوّة الغريبة لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعية لما قهرت ميلها.

ثمّ لايجوز أن يستحيل المغلوب غالباً أو الغالب مغلوباً إلّا بورود سبب على أحدهما أو كليهما[٢٠].

ومحال أن يتوهّم[٢١] أن القوّة العرضية تبطل بذاتها، فلايجوز أن

---

١١. م: و
١٢. خ: الطبيعة
١٣. نج: آخرها / نجا: ـ أحدهما
١٤. نجا: عليه
١٥. نجا: بلوغه
١٦. نج: يوجبها
١٧. م: يتناهى
١٨. نج: لسكونها
١٩. م: يطلب
٢٠. م: كلاهما
٢١. نج، ح: نتوهم

يكون شيء من الأشياء يبطل بذاته أو يوجد بذاته بعد أن تكون له ذات تثبت و توجد.

فالقوّة الطبيعية[1] إنّما تعود غالبة على القوّة العرضية بعاوق ينضمّ إليها، وذلك المعاوق تعاوقه[2] معاوقة بعد معاوقة تكون بمقاومة[3] ما[4] يتحرّك فيه[5]. يكون لذلك تأثير في القوّة الغريبة بعد تأثير.

وقد أشبعنا الكلام في هذا حيث تكلّمنا الكلام المبسوط وعلى الأحوال كلّها؛ فإنّ القوّة القسرية حالها في إيجاب الحركة بتجدّد الأكوان[6] عليها حال الطبيعة إلى أن تبطل.

فإن قال قائل: إنّا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها؛ لأنّها عرضية.

فإنّا[7] نقول له: كلّا، بل إنّ الحرارة إنّما تثبت قوّتها في الماء لحضور علتها المجدّدة لقوتها دائماً. فإذا بطلت علتها وتجديدها في[8] الحرارة شيئاً بعد شيء أقبل عليها برد الهواء والقوّة المبردة في الماء، فأبطلها.[9] وكانا قبل كلاهما[10] يعجزان عن إبطالها بسبب[11] العلّة المسخّنة الحاضرة المتجدّدة[12] دائما بسخونة بعد سخونة، وتسخّن

---

١. نج: الطبيعة
٢. نجا: يعاوقها
٣. نج: لمقاومة
٤. نجا: لما
٥. نجا: ـ فيه
٦. نج: الايون
٧. خ: فانها
٨. نج، نجا: فيه
٩. نج: فابطلاها / و هو الأصح
١٠. نجا: ـ كلاهما
١١. نجا: إبطالها أن بقيت
١٢. نج: المجددة

الهواء المماس لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذن أن شيئاً ثباته على سبيل الحدوث وهو الحركة وأنّ له علّة إنّما تكون علّة بالفعل لتجدّد بعد تجدّد يعرض في حالها على الإتصال، أو[1] تكون لها ذات باقية بالعدد متغيّرة الأحوال؛ ولولا أنّها متغيّرة الأحوال لما يحدث عنها تغيير[2]، ولولا أنّ لها ذاتاً باقية لم يحدث عنها اتصال التغيير. وعلى[3] أنّه لابدّ للتغيّر[4] من حامل باقٍ [5]كان يغيّر المؤثّر حين يؤثّر أو يغيّر[6] المتأثّر.

فقد انكشفت الشبهة المسؤول عنها، إذ ظهر أنّ علل ثبات الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها، ثابتة الذات[7]، متبدّلة الأحوال تبدّلاً يكون سبب كلّ ما تتجدّد[8] تلك الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات بسبب أمر الأخر[9] مؤدٍّ إلى الحال الثانية الّتي تصير الذات بها علّة لما تجدّد ثانياً.

ولا بأس في أن يكون الشيء الواحد علّة لنفسه ومعلولاً من جهتين، وأن يكون حال فيه علّة لحال [آخر][10]، وهذان الحالان في الطبيعي قرب بعد قرب، وفي الإرادي تصوّر بعد تصوّر، واختلاف نسبة ثابتة ونسبة متبدّلة.

---

١. نج: و
٢. نج: تغيّر
٣. نجا: ـ على
٤. م: للتغيير
٥. خ: + و
٦. نج: تغيّر
٧. نج، نجا: الذوات
٨. خ: + و
٩. نج، نجا: آخر / و هوالأظهر
١٠. الإضافة من نجا

والنسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الأرض لكون النهار أو زوال العشاء[١]؛ فإنّ معنى أنّ[٢] الشمس فوق الأرض واحد في جميع النهار وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكان إلى مكان، فتكون النسبة الواحدة بقي[٣] معها أمر ما، وتكون النسبة المتجدّدة إنّما [إنه] أدّت إلى علّة مضادة لعلّة بقائه، فتوجب فساده، وليس ينعكس.

فليس كلّ تجدّد يبلغ إلى أن[٤] ينتهي الشيء[٥] المنفعل إلى علّة مضادة[٦] لعلّة ثباته، بل يكون ذلك إذ[ا] وصل بينهما بعد تباين منهما، وإلى أن تصل إحدى العلّتين إلى الأخرى المعدّة[٧] إياها، فتكون ثابتة موجودة: وبذلك يحفظ نظام الأكوان والاستحالات وما يجري مجراها.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدّ في اتصال الكون من حركة متصلة و لا[٨] تتصل غير المكانية والوضعية، و[٩] من المكانية غير المستديرة؛ فإنّ كان كون مّا كانت حركة متصلة لا محالة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا سؤال على قولهم إنّ الممكن الحادث لابدّ له من علّة وجواب عنه.

---

١. نج: العشى
٢. نج: كون
٣. نج: يبقى
٤. م: + و
٥. نج: ـ الشئ
٦. م: مصادر
٧. نج، نجا: المفسدة / و هو الاصح
٨. خ: الا
٩. نجا: + لا

أمّا [الـ]ـسؤال فهو: أنّه لو كان الممكن الحادث له علّة في ثبوته، فتلك العلّة إمّا أن تكون علّة لثبوته دائماً وإمّا أن لاتكون، بل حدث كونه علّة بعد أن لميكن.

فإن كانت علّة لثبوته دائماً وجب أن يكون المحدث ثابتاً دائماً، فلايكون حادثاً، وقد فرضنا حادثاً؛ هذا خلف.

وإن حدث كونه علّة لثبوته، افتقر ذلك إلى علّة أخرى، والكلام فيها كما في الأوّل يلزم حدوث علل معلولات لانهاية لها، إمّا معاً وإمّا كلّ واحدة منها سابقة على الأخرى مسندة إليها، وذلك يُبطل ماذكرتم.

والجواب: هذه الحوادث مستندة إلى علّة قديمة، ويتوقّف فيضانها عن تلك العلّة القديمة على حدوث أمور تكون كلّ متقدّم منها مقربة لتلك العلّة المؤثّرة إلى المتأخّر، وذلك إنّما ينتظم[1] بحركة سرمدية.

وبيان ذلك: أنّ الحوادث لابدّ وأن تكون أسبابها القريبة[2] حادثة، إذ لو كانت /DB24/ قديمة لزم قدمها من قدم أسبابها؛ لأنّه لو لمتوجد تلك الحوادث عند وجود أسبابها لكان وجودها عند تلك الأسباب[3] ممكنة، فلاتكون السبب سبباً[4]، هذا خلف. و إذا كانت عللها حادثة لزم التسلسل؛ لأنّ الكلام في عللها كأنّ الكلام فيها.

وذلك التسلسل إمّا أن يكون دفعةً وهو محال لما بينّا، وإمّا أن يكون على التعاقب، بأن يكون البعض يتقدّم البعض.

---

١. ف: ينظم
٢. م: الغريبة
٣. ف: ـ الأسباب
٤. م: ـ سببا

ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجـود أو زمانية الوجود.

والأوّل: محال؛ لأنّه يلزم منه تتالى الآنات، وهو محال؛ فتعيّن الثاني وهو أن تكون تلك الأمور زمانية الوجود سيّالة وهي الحركة. فثبت أنّ الحوادث لاتحدث إلّا بالحركة.

وتحقيقه: أنّه إذا حدث في جسم أمر لم‌يكن فقد حصلت لعلّة ذلك الأمر إلى جسم نسبةٌ لم‌تكن، ولابدّ من حركة توجب قرباً بَعد بُعد[1] وبعد قرب و موازاة أو مماسة، ويحفظ بذلك اتصال الحوادث.

وزيادة التحقيق فيه: أنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثّرة. أمّا المعدّة فيجوز تقدّمها على المعلول، لأنّها غير مؤثّرة في المعلول، بل هي مقرّبة للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عنه.

وأمّا المؤثّرة فإنّه يجب أن تكون مقارنة للأثر. ومثال ذلك من الحركات الطبيعية هو أن الثقيل في هوية[2] لاينتهي إلى حدّ مشترك من حدود المسافة إلّا ويصير[3] ذلك الإنتهاء سبباً لإستعداده لأن يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه. والمؤثّر في تلك[4] الحركة و[5]هو الثقل، ولكن لولا انتهاء الجسم المتحرّك بالحركة السابقة إلى ذلك الحدّ لاستحال وجود تلك الحركة منه، ولما تحرّك إلى ذلك الحدّ أمكن وجود تلك

---

١. م: ـ بعد

٢. هكذا في النسخ / و الظاهر: حركته

٣. م: تصير

٤. ف: ذلك

٥. كذا / والظاهر زيادة «و»

الحركة منه. فالحركة السابقة قريب النقل من تلك الحركة بعد بُعده منها من الحركات الإرادية. فإنّ من أراد الذهاب إلى الحجّ إرادة كلية فإنّ تلك الإرادة الكلّية سبب لحدوث إرادات جزئية مترتبة يكون كلّ واحد منها مقرّبة إلى الأخرى. فإنّه لاينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلّا و يكون انتهاؤه إليذلك الحدّ سبباً أن يحدث قصد آخر[١] جزئي إلى أن يتحرّك من ذلك الحدّ إلى الذي يليه. والمؤثّر في تلك القصود الجزئية المتتالية ـ وهو المؤثّرة في الحركات المتتالية ـ هو القصد الكلّي، وهو مقارن لجميع الحوادث.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنّ لهذه الحوادث سبباً قديماً أزلياً هو الواهب للصور، ومن[٢] فيضه موقوف على صيرورة المادّة مستعدّة لقبول ذلك[٣] الفيض، وذلك الإستعداد بعد ما لميكن إنّما يحصل بواسطة الحركات والتغيّرات حتّى يكون كلّ سابق علّة لأن تستعد المادّة لقبول اللاحق؛ فإذن لايمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلّا بواسطة حركة تقرب العلّة إلى المعلول؛ وتلك الحركة حادثة. فلابدّ قبلها من حركة أخرى[٤]؛ فإذاً لابدّ عن وجوده حركات لا بداية لها زماناً. وإنّما ابتداؤها من حيث اسنادها إلى أن خالقها على سبيل الإبداع. والحركات المستقيمة المنقسمة لها بداية[٥] زماناً. فإذاً لابدّ من حركة مستديرة.

---

١. ف: اخرى
٢. كذا و الظاهر زيادة «من»
٣. ف: ذا
٤. ف: أخر
٥. د: بذاته

هذا هو الكلام الملخّص في هذا الباب وأرجع[1] إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «فإن تشكّك مشكّك وسأل فقال إنّه لمّا كان [إنّما] يثبت الممكن الحادث بعلّة» إلى قوله: «يوجب[2] وضع العلل الممكنة الحادثة معا بلا نهاية».

هذا سؤال على برهان إبطال التسلسل وقد لخّصناه.

قوله: «فنقول: في جواب هذا أنّه لولا تسبّب شيء[3] من شأن[4] ذلك الشيء أن يكون [حدوثه] بلا ثبات أو ثباته على سبيل الحدوث» إلى قوله: «لكان هذا الإعتراض لازماً».

اعلم، هذا الجواب جاء بعبارات معقّدة[5]. وتلخيصه أن نقول: هذا السؤال إنّما يلزم أن لو لم يكن لحدوث الحوادث سبب قريب هو أمر منقص[6] متصل غير مركّب من أجزاء لاتتجزّى، لكن لها سبب قريب على هذه[7] الصفات وهي الحركة المستديرة.

وإيضاح هذا الكلام هو: أنّ السبب القريب لحدوث الحوادث لابدّ وأن يكون حادثاً، إذ لو كان قديماً لزم من قدم سببها قدم الحوادث، لأنّها لو عدمت عند وجود سببها لما كان السبب سبباً[8]؛ هذا خلف.

---

١. خ: لنرجع
٢. خ: وجب
٣. د، خ: بسبب شيء بشيء
٤. م: مثال / د: سال
٥. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: مفيدة
٦. كذا في النسخ / و الكلمة مهملة في النسخ
٧. خ: هذا
٨. ف: ـ لما كان السبب سبباً

فثبت أنّ السبب القريب للحوادث يكون حادثاً. والكلام فيه كما في الأوّل، فيلزم أسباب مسبّبات لانهاية لها، ثمّ حصوله إمّا أن يكـون دفعةً[١] و إمّا أن يكون متعاقبة[٢]. ومحال [أن يكون] دفعة، لما بينّا فيما سلف، فإذاً حصولها على سبيل التعاقب وهو أن يتقدّم البعض مـنها البعض.

ثمّ هي إمّا أن تكون حوادث متفاصلة آنية[٣] الوجود، أو زمانية الوجود. ومحال أن تكون متفاصلة آنية؛ لأنّه يلزم منه تتالي الآنات.

وأيضاً فلأنّها إذا كان أموراً متفاصلة /DA25/ لايكون السـابق واجب الإنتهاء إلى اللاحق، فلايكون علّة له، وقد فرضنا كذلك؛ هذا خلف. فإذاً هي أمور زمانية الوجود سيّالة وهي الحركة.

فثبت أنّ الحوادث لاتحدث إلّا بالحركة.

وتحقيقه: أنّه إذا حدث في جسم أمر لم‌يكن، فقد حصل لعلّة ذلك الأمر إلى ذلك الجسم نسبة لم‌تكن، ولابدّ من حركة توجب قرباً بَعد بُعد، و ما بعد قرب[٤]، أو موازاة أو مسامتة، ويحفظ بـذلك اتـصال الحوادث.

وزيادات التحقيق فيه: أنّ العلّة قد تكون مؤثّرة وقد تكون معدة. أمّا المؤثّرة فلايجوز تقدّمها على المعلول. وأمّا المعدة فيجوز تقدّمها على

---

١. كذا ٢. كذا

٣. يمكن أن يقرأ ما في «م» هنا و بعد: «آبية»

٤. ف: أقرب / د: بعد بعد بعد ما بعد قرب

المعلول، لأنّها غير مؤثّرة، بل هي مقرّبة للمعلول إلى حيث يـمكن صدوره عن العلّة.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنّ للحوادث سبباً قديماً أزلياً وهو الواهب للصور، لكن فيضه موقوف على صيرورة المادّة مستعدة لقبول ذلك الفيض، وذلك الإستعداد لم‌يكن حاصل، فحصوله يكـون بـواسـطة الحركات، حتّى يكون كلّ سابق علّة لأن يستعدّ المادّة لقبول اللاحق، فإذن لايمكن أن يحدث شيء إلّا بواسطة تقرّب المعلول إلى العلّة. وتمام تقرير[1] هذا الجواب قدسلف.

قال الشّيـخ:

١. م: + و

فصل [٥]

في أنّ واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول[١]

وإذا قد ثبت واجب الوجود فنقول: إنّه بذاته عقل وعاقل ومعقول.

أمّا أنّه معقول الماهية، فلأنّك تعرف أنّ طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل، فإنّما[٢] يعرض لها أن لاتعقل إذا كانت في المادّة[٣] مع عوارض المادّة؛ فإنّها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة؛ وظهر فيما سلف أنّ ذلك الوجود إذا جرّد عن هذا العائق كان وجوداً و ماهية معقولة.

وكلّ[٤] ما هو بذاته مجرّد عن المادّة والعوارض فهو بذاته معقول. والأوّل الواجب الوجود مجرّد عن المادّة وعوارض المادّة، فهو بما هو هوية[٥] مجرّدة عقل، وبما يعتبر له[٦] أن هويته المجرّدة لذاته فهو

---

١. نج: + و عاشق و معشوق و لذيذ و متلذذ و أن اللذة هى ادراك الخير الملائم

٢. نج، نجا: و إنّما

٣. نج: + و / نجا: + أو مكنوفة

٤. نج: فكلّ

٥. م: هوية هو

معقول لذاته. وبما يعتبر له[7] أنّ ذاته له[8] هوية مجرّدة هو عاقل ذاته.

فإنّ المعقول هو الذي ماهيته المجرّدة لشيء؛ والعاقل هو الذي له ماهية مجرّدة لشيء هو معقول.[9]

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من إثبات واجب الوجود لذاته شرع في إثبات صفاته. فمنها أنّه تعالى عاقل وعقل ومعقول. وهذه المفهومات الثلاثة واحدة.

وتلخيص هذا الكلام[10] وهو: أنّ طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لايمتنع عليها أن تكون معقولة، إذ لو امتنعت عليها كونها معقولة لما كانت معقولة أصلاً، وكونها غير معقولة[11] إنّما كان باعتبار كونها في المادّة وعوارض المادّة.

وإذا جرّد الوجود عن المادّة وعوارضها كان الموجود ماهية معقولة، فكلّ ما هو مجرّد بذاته عن المادّة فهو معقول.

وواجب الوجود لذاته مجرّد عن المادّة وعوارضها، فيكون بما هو[12] هوية مجرّدة عقلٌ، وبما أنّ[13] هويته المجرّدة لذاته معقول، وبما أنّ ذاته له

---

٦. نجا: + من
٧. نجا: ـ من
٨. خ: لها
٩. نج، نجا: ـ هو معقول
١٠. ف: الكلام هذا
١١. ش، د: ـ لما كانت معقولة....معقولة
١٢. ض: هي
١٣. ش: ـ ان

هوية مجرّدة هو عاقل؛ لأنّ العاقل هو الذي له ماهية مجرّدة، والمعقول هو الذي ماهيته المجرّدة لشيء؛ فإذاً كونه عاقلاً وعقلاً ومعقولاً نفس ذاته.

قال الشّيخ:

وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيئاً[1] مطلقاً، والشيء مطلقاً[2] أعم من [أن يكون][3] هو أو غيره، كما سنوضح. فالأوّل لأنّ له ماهية مجرّدة لشيء هو عاقل باعتبارك[4]، وبما ماهيته مجرّدة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأنّ له الماهية المجرّدة الّتي لشيء هو[5] ذاته، ومعقول بأنّ الماهية[6] المجرّدة هي[7] لشيء هو ذاته.

وكلّ[8] من تفكّر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً[9] معقولاً، وهذا الإقتضاء لايتضمّن أنّ ذلك الشيء آخر أو هو. وأيضاً فإنّ المحرّك يقتضي شيئاً متحرّكاً، وهذا الإقتضاء[10] نفسه ليس يوجب أن يكون شيئا آخر، بل نوع[11] آخر من البحث يوجب ذلك.

---

١. نج، نجا: شيء
٢. نجا: المطلق
٣. الإضافة من نجا
٤. نج، نجا: ـ باعتبارك
٥. نج: ـ هو
٦. نج: ماهية
٧. في النسخ: هو
٨. نجا: فكلّ
٩. م: + مزين لهم عدد ان و هذه الإقتضاء ليس يوجب أن يكون شيئا آخر بل نوع اخر
١٠. م: ـ و هذا الاقتضاء نفسه... آخر
١١. نجا: نوعاً

ولذلك لم يمنع[١] أن نتصوّر [أنّ] شيئاً يتحرّك بذاته[٢] إلى وقت أن قام[٣] البرهان على امتناعه.

ولم يكن نفس تصوّر المحرّك والمتحرّك يوجب ذلك، إذ[٤] كان المتحرّك يوجب أن يكون له شيء متحرّك[٥] عنه بلا شرط أنّه آخر أو هو، والمحرّك يوجب أن يكون له شيء متحرّك عنه بلا شرط أنّه آخر أو هو. وكذلك المضافات تعرف إنّيتها[٦] لأمر[٧] لا لنفس النسبة، والإضافة المفروضة في الذهن.

فإنّا نعلم يقيناً أنّ لنا قوّة نعقل بها الأشياء، فإمّا أن تكون القوّة الّتي نعقل هذا المعنى هو[٨] هذه القوّة نفسها، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها [فيثبت المطلوب][٩]، أو تعقل ذلك بقوّة[١٠] أخرى، فتكون لنا قوّتان قوّة نعقل[١١] الأشياء بها[١٢]، وقوّة نعقل بها هذه القوّة، ثمّ يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، فتكون فينا قوى نعقل[١٣] الأشياء بلا نهاية بالفعل [ولكن هذا محال][١٤].

---

١. نج، نجا: يمتنع
٢. في النسخ: لذاته
٣. نجا: يقوم
٤. هكذا في النسخ / و الأظهر: إذا، موافقاً لهامش نج
٥. نج: محرّك / نجا: يتحرّك
٦. نجا: إثنينيتها
٧. نجا: + آخر
٨. نج، نجا: هي / و هو الأصحّ
٩. الإضافة من نجا
١٠. نج: قوّة
١١. نجا: + بها
١٢. نجا: - بها
١٣. نج: تعقل
١٤. الإضافة من نجا.

فقد بان أنّ المعقولات[١] لايوجب أن يكون معقول شيء آخر. وبهذا يبيّن أنّه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر، بل كلّ مايوجد له الماهية المجرّدة فهو عاقل، وكلّ ما [هو][٢] ماهيته[ـه] مجرّدة[٣] توجد لشيء[٤] فهو معقول[٥]؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كلّ[٦] ماهية مجرّدة تتصل بها و لاتفارقها، [فهي بذاتها عاقل و معقول].

فقد /DB25/ فهمت أنّ نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا[٧] يوجب أن يكون إثنين[٨] في الذات، ولا إثنين[٩] في الإعتبار أيضاً، فإنّه ليس تحصيل الأمرين إلّا اعتبار[١٠] أنّ له ماهية مجرّدة هي[١١] ذاته وأنّ ماهية مجرّدة [هي][١٢] ذاته له.

وهاهنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض[١٣] المحصّل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أنّ كونه عاقلاً ومعقولاً لايوجب فيه كثرة البتة.

---

١. نج: المعقول
٢. الإضافة من نجا
٣. نجا: متجرّدة
٤. نج: للشيء
٥. نجا: + و
٦. نج: اى
٧. نج: ـ لا
٨. نجا: إثنان
٩. نجا: إثنان
١٠. نج: ـ اعتبار
١١. نج، م: ـ هى
١٢. الإضافة من نجا
١٣. نجا: الفرض

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا جواب عن سؤال سائل يقول: كون الشيء معقولاً هو أن تكون ماهية المجرّدة عند شيء آخر مغائر له.

فأجاب عنه بأنّه ليس شرط كون الشيء[1] عاقلاً أو معقولاً ماذكرتم، بل الشرط أن تكون ماهيته المجرّدة عند شيء مطلقاً، وهو أعمّ من كونها عند شيء آخر، فإنّ الكون عند الشيء أعمّ من الكون عند آخر.

هذا حاصل هذا التطويل ولنرجع إلى شرح اللفظ.

قوله: «وليس في شرط هذا الشيء أن [يكون] هو أو آخر، بل شيئاً مطلقاً».

معناه: أنّه ليس شرط كون الشيء عاقلاً أن تكون عنده ماهية مجرّدة هو أو غيره، بل أعمّ منهما، وهو الشيء المطلق.

قوله: «فالأوّل لأنّ له ماهية مجرّدة لشيء هو[2] عاقل».

هذا قد سلف ذكره.

قوله: «وكلّ من تفكّر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً».

والمقصود منه الإستدلال[3] على أنّه ليس من شرط كون الشيء عاقلاً ومعقولاً أن يكون شيء آخر مغائراً[4]. وذلك أنّ كون الشيء عاقلاً يقتضي أن يكون شيئاً معقولاً. أمّا لايقتضي أنّ ذلك المعقول هو

---

١. ش: ـ ماهية المجرّدة... الشيء
٢. م: ـ هو
٣. م: الاشتراك
٤. ش و بعض النسخ: مغائر

أو غيره؛ و المحرّك[1] يقتضي متحرّكاً ولايقتضي أن ذلك شيئاً آخر إلّا[2] بدليل منفصل، ولو كان نفس تصوّر المحرّك يقتضي ذلك لما احتج في امتناعه إلى البرهان.

وأيضاً فإنّا نعلم أنّ لنا قوّة نعقل بها الأشياء، فالعاقل لتلك القوّة إمّا أن يكون نفسها، وإمّا أن يكون قوّة أخرى [و] أدّى ذلك إلى التسلسل. وإن كان نفسها كان العاقل والمعقول شيئاً واحداً. هذا ملخّص هذا الكلام وباقي الكلام مكرّر.

قال الشّيخ:

---

١. ش، د: ـ يقتضي أن يكون... المحرك ٢. ف: ـ إلّا

فصل [٦]
في أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ
[وأن اللذة هي إدراك الخير الملائم]

ولايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدة من كلّ جهة.

فالواجب[١] الوجود له[٢] الجمال والبهاء المحض جلّ جلاله وعظمت كبرياؤه[٣]؛ وهو مبدأ كلّ اعتدال؛ لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فتحدث[٤] وحدة في كثرة[٥].

وهو[٦] مبدأ[٧] جمال كلّ شيء[٨]، وجمال كلّ شيء[٩] وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب.

---

١. نجا: والواجب
٢. نج: هو
٣. نج، نجا: ـ جل جلاله و عظمت كبرياؤه
٤. نج: فيحدث
٥. نج، نجا: كثرته
٦. نج: ـ هو
٧. نج: ـ مبدأ
٨. نجا: ـ وهو مبدأ جمال كلّ شيء
٩. نج: ـ و جمال كل شيء

وكلّ جمال وملائمة[1] وخير مدرك، فهو محبوب[2] [و][3]معشوق، ومبدأ ذلك[4] إدراكه إمّا الحسي و[5]إمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظني وإمّا العقلي[6].

فكلّما[7] كان الإدراك أشدّ اكتناهاً وأشدّ تحقيقاً فالمدرك[8] أجمل وأشرف ذاتاً وإحباب[9] القوّة المدركة إياه[10] والتذاذها به أكثر. فالواجب الوجود الذي هو[11] في غاية الكمال والجمال والبهاء ـ الذي يعقل ذاته بتلك الغاية و[12]البهاء والجمال وبتمام التعقّل وبتعقّل[13] العاقل والمعقول على أنّهما[14] واحد بالحقيقة ـ تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذّ و ملتذّ.

فإنّ اللذة ليست إلّا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية[15] [منها] احساس بالملائم، والعقلية تعقل الملائم، وكذلك[16]. فالأوّل[17] أفضل المدرك[18] بأفضل إدراك لأفضل[19]

---

١. هكذا في النسخ
٢. نج: + و
٣. و الإضافة من نجا
٤. نجا: ـ ذلك
٥. نجا: ـ اما الحسى و
٦. نجا: اما الخيال... الوهم... الظن... العقل
٧. نج، نجا: وكلما
٨. نج، نجا: والمدرك
٩. نج، نجا: فاحباب
١٠. نجا: إياها
١١. نج: ـ هو
١٢. نج: من / نجا: في
١٣. نج: تعقل
١٤. م: انها
١٥. يمكن أن يقرأ ما فى بعض النسخ: فالحسنة
١٦. بخ، نجا: ـ وكذلك
١٧. نج، نجا: و الأول
١٨. نجا: مدرك
١٩. م: لافضل

مدرك، فهو أفضل لاذٍّ وملتذٍّ؛ ويكون ذلك أمراً لايقاس إليه شيء. وليس عندنا لهذه المعاني أسامٍ[١] غير هذه الأسامي، فمن استبشعها[٢] استعمل غيرها[٣].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المراد من هذا الكلام إثبات اللـذة والعشـق. وتلخيصه: أن لا كمال ولا جمال ولا بهاء فوق أن تكون للماهية أمور:

أحدها: أن تكون عقلية محضة، ومعناها أن تكون بريئة عن المادّة وعلائقها.

وثانيها[٤]: أن يكون خيراً محضاً، ومعناه: أن تكون بريئة عن أنواع النقص والشرّ.

ومنها[٥] ما يكون واحدة من كلّ جهة مبدأ لكـلّ خـير، وواجب الوجود لذاته كذلك؛ لأنّـه مجرّد عن المادّة وعلائقها.

وخير محض، لأنّ كون الشيء خيراً إمّا أن يكون راجعاً إلى ذاته وأفعاله ـ وكذلك كونه شراً إمّا أن يكون راجعاً إلى ذاتـه[٦] ـ أو إلى أفعاله.

أمّا الخيرية العائدة إلى ذات الشيء فمعناه: أنّ كلّ كمال وجمال

---

١. في النسخ: اسامي
٢. خ: استشنعها
٣. م: هذا
٤. م: ثانيهما
٥. كذا / و العطف هنا مشوش
٦. هكذا في النسخ / و في العبارة وجه اضطراب كما لايخفى

يمكن حصوله له[1] يكون حاصلاً له بالفعل، والشرّ ما يقابله، وواجب الوجود لاشكّ أنّه واجب في ذاته وصفاته وأفعاله. فلا كمال ولا جلال[2] يمكن حصوله له إلّا[3] وهو واجب الحصول له، فواجب الوجود له الكمال والجمال والبهاء، وهو المقتضي لكلّ كمال وجمال؛ وإدراك الكمال والجمال محبوب لذاته.

وكلّما كان الأدراك أقوى والمدرك أكمل وأجمل كانت المحبة والعشق واللذة أتمّ وأكبر. فواجب الوجود لذاته إذا أدركت ذاته بذاته أكمل أنواع /DA26/ الإدراك وذاته في غاية الكمال والجمال، يلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أتمّ أنواع الإبتهاج، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ.

وليس عندنا لهذه المعاني أسامٍ غير هذه الأسامي الّتي أطلقنا، فمن استنكرها استعمل غيرها.

قال الشّيخ:

[إنّ الإدراك العقلي أقوى من الحسّي]

ويجب أن تعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس؛ لأنّه ـ أعني العقل ـ يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ويتّحد[4] به [و] يصير هو هو على وجه ما، و يدركه بكنهه لابظاهره.

---

١. م: + له
٢. كذا / والأظهر: جمال
٣. ف: وواجب الوجود لاشكّ... إلّا
٤. نج: يتّحد

وليس كذلك الحس للمحسوس[١]؛ فـاللذة الّـتي تجب[٢] لنـا[٣] بأن نتعقّل ملائماً هي فوق اللذة[٤] الّتي تكون لنا بأن نحسّ ملائماً ولا نسبة بينهما.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا ذكر أن مبدأ إدراك الكمال[٥] والجمال إمّا الحسّ وإمّا الخيال وإمّا الوهم وإمّا الظن وإمّا العقل أثبت هاهنا أنّ الأدراك العقلي أقوى من الأدراك الحسي واحتج بوجوه:

أحدها: أنّ العقل يدرك الأمور الثابتة.

وثانيها: أنّ العقل يدرك الكلّيات، ولا كذلك الحسّ، فإنّه يـدرك الأمور المتغيّرة والجزئية.

وثالثها: أنّ الأدراك العقلي يتّحد به ويصير هو هو[٦].

ورابعها: أنّ العقل يدرك الشيء بكنهه، وكأنّه عارض في مـاهية المدرك يعرف الأجناس على اختلاف مراتبها والفصول على اختلاف مراتبها. ويميّز حقيقة كلّ واحد منها عن الآخر، ولا كذلك الحسّ، فإنّه لايدرك إلّا ظاهر المحسوس.

ولمّا أثبت هذه المقدّمة أنتج منها وقال: اللذة الّتي لها من إدراك الملائم فوق اللذة الّتي يكون الحسن من إدراك مايلائمها.

---

١. م: المحسوس
٢. نج: يجب
٣. نجا: لها
٤. نج، نجا: ـ اللذة
٥. ف: ـ الكمال
٦. ف: ـ هو

ولقائل أن يقول: إنّه أثبت فيما تقدّم أن الإتحاد محال، فكيف ذكر أنّ إدراك العقل للمعقول يتّحد به[١].

قال الشَيخ:

[جواب ما يؤدّي في المقام]

[و][٢]لكنّه قد يعرض أن تكون القوّة الدرّاكة لاتستلذّ بما يجب أن تستلذ به لعوارض، كما أنّ[٣] المريض لايستلذّ الحلو ويكرهه لعارض؛ وكذلك[٤] يجب أن تعلم من حالنا ما دُمنا في البدن، فإنّا لانجد إذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل من اللذة مايجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن، ولو[٥] انفردنا عن البدن لكنّا بمطالعتنا ذاتنا ـ وقد صارت عالماً عقلياً مطالعاً للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذيذات[٦] الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول ـ نجد من اللذة والبهاء ما لانهاية له، وسنوضح هذا المعنى[٧] بعد.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا جواب عن سؤال يقال في هذا المقام وهو أنّ ادراك المعقولات لو كان موجباً للذة فلِم لايحصل لنا اللذة من

---

١. كذا و في العبارة وجه اضطراب
٢. الإضافة من نجا
٣. نج: كمان
٤. نجا: فكذلك
٥. نجا: ولو
٦. نجا: الملذات
٧. نج: هذه المعاني

إدراكها الآن.

والجواب: أنّ الموجب للذة حاصل، إلّا أنّ اللذة لم‌تحصل لقيام المانع وهو اشتغالنا[١] بتدبير البدن، والموجب للذة حاصل الأمر لقيام المانع.[٢] ثمّ ضرب لذلك مثالاً وهو المريض الذي يتأذّى بالحلو ولا يلتذ به؛ فإنّ إدراك الحلاوة موجب للذة إلّا أن استيلاء الخلط الموجب لذلك المرض عائق عنهما.

قال الشّيخ:

[لذة كلّ قوّة في حصول كمالها لها]

واعلم أنّ لذة كلّ قوّة حصول كمالها لها[٣]. فللحسّ المحسوسات الملائمة، وللغضب الإنتقام، وللرجاء الظفر، ولكلّ شيء ما يخصّه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل. فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم‌يعقل؛ معشوق، عشق أو لم‌يعشق؛ لذيذ، شعر بذلك [٤] أو لم‌يشعر.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الأولى أن يذكر[٥] هذه الكلمات في تقرير المعاد الرّوحاني، فالأولى أن يؤخّر شرحها إلى ذلك الموضع.

---

١. م: استعمال
٢. ف: ـ و هو اشتغالنا... المانع
٣. نج: ـ لها
٤. خ: + منه
٥. م: ـ يذكر

قوله: «فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم‌يعقل؛ معشوقٌ، عشق أو لم‌يعشق؛ لذيذ، شعر بذلك[1] أو لم‌يشعر».
هذا نتائج الفصول المتقدّمة. ٣

قال الشّيخ:

١. ف: بنلك

فصل [۷]

في أنّ واجب الوجود [بذاته] كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلّا فذاته[۱]: إمّا متقوّمة بما يعقل، فيكون تقوّمها بالأشياء؛ [۲]: وإمّا عارضة[۱] لها أن تعقل، فلاتكون واجبة الوجود من كلّ جهة، وهذا محال؛ إذ[۲] تكون[۳] لولا أمور من خارج لم‌يكن هو بحال[٤] و[٥]يكون له حال لاتلزم[٦] عن ذاته، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير.

والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنّه كما سنبيّن مبدأ كلّ موجود[۷]، فيعقل[۸] من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامّة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أوّلاً [و] بتوسّط ذلك بأشخاصها وبوجه آخر[۹].

---

۱. نج، نجا: عارض
۲. نج: او
۳. نجا: + بحال
٤. م: محال / نجا: ـ بحال
٥. نجا: أو
٦. نج: تلزم
۷. نج، نجا: وجود
۸. م: فيفعل
۹. كذا / يمكن أن يتعلّق «و بوجه آخر» إلى الفقرة الآتية، و هو الاظهر

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا أثبت أنّ واجب الوجود بذاته[1] عاقل للأشياء أثبت هاهنا:

[أوّلها]: أن عاقليته للأشياء لوكانت مستفادة من الأشياء.

[١]: فإمّا أن تكون عاقليته للأشياء مقوّمة لذاته.

[٢]: وإمّا أن تكون عارضة له.

وكيف ما كان فلايكون واجب الوجود لذاته من كلّ جهة.

وثانيها: لو كان /DB26/ عاقليته للأشياء مستفاداً منها، لكان له حال لايلزم عن ذاته، بل عن غيره، فيكون للغير فيه تأثير.

وثالثها[2]: أنّه المبدأ[3] للموجودات، وأنّه عاقل لذاته؛ والعلم بالعلّة ـ من حيث هي علّة ـ علّة[4] للعلم بالمعلول، فيلزم[5] من علمه بذاته علمه بالأشياء.

قال الشّيخ:

[في كيفية علمه تعالى بالجزئيات]

لايجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها من حيث هي متغيّرة عقلاً زمانياً متشخّصاً، بل على نحو آخر نبيّنه؛ فإنّه لايجوز

---

١. ف: ـ بذاته
٢. م: بالنهاية
٣. ش، د: لمبدأ
٤. د، خ: ـ علّة
٥. ش: فلزم

أن يكون تارةً يعقل منها أنّها موجودة غير معدومة[١]؛ وتارة يعقل منها أنّها معدومة غير موجودة، فيكون[٢] لكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة. ولا واحد[ة][٣] من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغيّر الذات.

ثمّ الفاسدات إن عقلت بالماهية المجرّدة وبما يتبعها ممّا لايتشخّص[٤] لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أُدركت بما هي مقارنة لمادّة وعوارض مادّة ووقت وتشخّص[٥] لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيلة.

ونحن قد بيّنا في كتب أخرى أن كلّ صورة لمحسوس[٦] وكلّ صورة خيالية فإنّما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيّلها[٧] بآلة متجزئة. وكما أنّ إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقّلات؛ بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلّي، ومع ذلك فلايعزب عنه شيء شخصي[٨] «فلايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»[٩] وهذا من العجائب الّتي يُحوج تصوّرها إلى لطف قريحة.

---

١. م: معدومة غير
٢. نج، نجا: موجودة و
٣. الإضافة من نجا
٤. نج: يشخص
٥. م: ـ و وقت و لشخص
٦. نجا: محسوسة / و هوالأظهر
٧. نج: ـ من حيث هي محسوسة و نتخيلها
٨. خ: مشخّص
٩. اقتباس من يونس / ٦١: ﴿و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض و لا في السماء﴾

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا أثبت أنّ الواجب لذاته عاقل للأشياء من ذاته، أراد أن يثبت أن الواجب علمه بالجزئيات المتغيّرة[١]، فادّعى أنه ما غير قابل لهذه المتغيّرات من حيث هي متغيّرة عقلاً زمانياً؛ لأنّه لو عقل كون شيء موجوداً فإذا عدم ذلك الشيء [١]: فـإمّا أن تـبقى عاقليته لكونه موجوداً، [٢]: أو لاتبقى.

فإن بقي يكون ذلك جهلاً.

وإن لم‌يبق يلزم كون الواجب لذاته متغيّراً، وذلك مـحال[٢] عـلى الواجب لذاته[٣].

قوله: «بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلّي».

لمّا أثبت أنّ واجب الوجود لذاته غير عاقل للجزئيات[٤] المتغيّرة من حيث هي متغيّرة، أراد أن يثبت[٥] كيفية كونه عاقلاً لها، فأذعن أنّه عاقل لها على وجه كلّي بحيث لايعزب عنه شيء شخصي، فلايعزب عنه مثقال ذرة في السّمٰوات ولا في الأرض.

قال الشّيخ:

---

١. كذا / و الظاهر: يثبت علم الواجب بالجزئيات...

٢. ف: ـ محال ٣. ف: + محال

٤. م: للجهات ٥. م: ثبت

[فصل ٨]

[في أنّ واجب الوجود كيف يعقل الأشياء]

[في كيفية علمه تعالى بالأشياء بوجه كلّي]

وأمّا[١] كيفية ذلك فلأنّه إذا عقل ذاته وعقل أنّه مبدأ كلّ[٢] موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولّد عنها. ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة مايكون[٣] واجباً بسببه، وقد بيّنّا هذا. فتكون هذه الأسباب تتأدّي بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية.

فالأوّل يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورة ما تتأدّي إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات؛ لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولايعلم هذا، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ـ أعني من حيث لها صفات ـ وإن تخصّصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخّص أو حال متشخّصة، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها فيها[٤]. لكنّها لكونها مستندة إلى مبادي كلّ واحد

---

١. نج، نجا: فامّا
٢. م: لكل
٣. نجا: ـ يكون
٤. نج، نجا: ـ فيها

منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا إنّ مثل[١] هذا الإستناد قد يجعل للشخصيات رسماً[٢] ووصفاً مقصوراً عليها. فإن كان[٣] ذلك الشخص ممّا هو عند العقل شخص[٤] أيضاً، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لانظير له، ككرة الشمس مثلاً أو كالمشتري. وأمّا إذا كان منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل، إلّا[٥] أن يشار إليه ابتداءً على ما عرفته.

ونعود فنقول: وكما أنّك إذ تعلم الحركات السماوية كلّها فأنت تعلم كلّ كسوف وكلّ اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه، ولكن على نحو كلّي؛ لأنّك تعقل[٦] في كسوفٍ ما أنّه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون[٧] لكذا[٨] من[٩] كذا شمالياً نصفياً[١٠] ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا، فيكون[١١] بينه وبين كسوف مثله سابق له[١٢] أو متأخّر عنه مدّة كذا، وكذلك بين[١٣] حال الكسوفين الآخرين حتّى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمته؛ ولكنّك علمته كلياً؛ لأنّ

١. نجا: من
٢. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: وهما
٣. م: مكان
٤. نج: شخصى
٥. نج: إلى
٦. نج: تقول
٧. نجا: كوكب
٨. نجا: كذا
٩. نجا: + موضع
١٠. نجا: بصفة كذا
١١. نج، نجا: ويكون
١٢. نج، نجا: عليه
١٣. نجا: ـ بين

هذا المعنى قد يجوز أن يحمل[١] على كسوفات كثيرة، كلّ واحدة[٢] منها يكون[٣] حاله[٤] تلك الحال، لكنّك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لايكون إلّا واحداً بعينه، وهذا لايدفع الكلّية إن تذكّرت[٥] ما قلناه قبل.

ولكنّك مع هذا كلّه ربّما لم يجز أن تحكم بوجود[٦] هذا المعنى في هذا الآن وجود هذا الكسوف[٧] أو لا وجوده، إلّا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة.

وليس هذا نفس معرفتك بأنّ في الحركات حركة جزئية[٨] صفتها صفة[٩] ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الفلاني كذا؛ فإنّ ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولاتعلمه[١٠] وقت[١١] ما تشكّ[١٢] أنّها هل هي موجودة، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه ، حتّى تعلم حال ذلك الكسوف ./DA27/

---

١. نج: يجعل
٢. نج: واحد
٣. نج: تكون
٤. والضمير يعود إلى كلّ
٥. م: يذكر
٦. م: موجود
٧. نج، نجا: هذا الكسوف في هذا الان
٨. نج: ـ جزئية
٩. نجا: ـ صفة
١٠. نج: تعلم
١١. نجا: بوقت
١٢. نج، نجا: تسأل

فإن منع مانع أن يسمّى هذا معرفة الجزئي[١] من جهة كلية[٢] فلا مناقشة معه، فإنّ[٣] غرضنا الآن في غير ذلك، وهو في تعريفنا أنّ الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً يتغيّر[٤] معهما العالم، وكيف تعلم وتدرك[٥] علماً وادراكاً[٦] لا[٧]يتغيّر معهما[٨] العالم.

فإنّك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد كلية[٩] أو كانت[١٠] موجوداً[١١] دائماً ـ أو[١٢]كان لك[١٣] علم لا بالكسوف المطلق[١٤]، بل بكلّ[١٥] كسوف كائن ثمّ كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغيّر منك أمراً ـ فإنّ علمك في الحالين يكون واحداً، و هو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا، أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا [في] مدة[١٦] كذا ويكون بعد[١٧] كذا و بعده كذا، ويكون هذا العقد[١٨] منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده.

فأمّا إن أدخلت[١٩] الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أنّ هذا

---

١. نج، نجا: للجزئى / و هو الأظهر
٢. نجا: كليته
٣. نجا: لأن
٤. نجا: لا يتغيّر
٥. نج: يعلم و يدرك
٦. نج: ـ و ادراكا
٧. نجا: ـ لا
٨. نج، نجا: معه
٩. نج: توجد انت
١٠. نجا: ـ كانت / نج: كنت
١١. نجا: موجودة / و هو الأصح
١٢. نج: ـ او
١٣. م: ذلك
١٤. نجا: بالكسوفات المطلقة
١٥. م: ـ بكل
١٦. نج: عقدة / نجا: عدة
١٧. نج، نجا: بعده
١٨. نجا: العقل
١٩. م: لوخلت

الكسوف ليس بموجود، ثمّ علمت في آن آخر أنّه موجود [ثمّ] لايبق علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر ويكون[1] قبل[2] التغيّر الذي أشرنا إليه قبل، ولم يصحّ أن تكون في[3] وقت الإنجلاء على ما كنت قبل الإنجلاء. هذا وأنت[4] زماني وآني. و[5]الأوّل الذي لايدخل في زمان وحكمه، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان، وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد أو معرفة جديدة.

واعلم أنّك إنّما كنت تتوصّل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطتك بأسبابها وإحاطتك بكلّ ما في السّماء، وإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب [في الأشياء] ووجودها انتقلت[6] منها إلى جميع المسبّبات، ونحن سنبيّن هذا من ذي قبل[7] بزيادة كشف[8].

فتعلم كيف نعلم الغيب، وتعلم من هناك[9] أنّ الأوّل من ذاته كيف يعلم كلّ شيء[10]؛ لأنّه مبدأ شيء هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها[11] كذا، وما ينتج عنها كذا، إلى التفصيل الذي لاتفصيل بعده[12]، ثمّ على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية

---

١. نج: كان / نجا: ـ ويكون
٢. نجا: بعد
٣. نج: ـ في
٤. نجا: فهذا لانك
٥. نجا: + أمّا
٦. نج، نجا: انتقل
٧. نج: + هذا / نجا: ـ من ذي قبل
٨. نجا: + على مابيناه من ذي قبل
٩. نجا: هذين
١٠. ما: + و ان ذلك
١١. نج، نجا: حركتها
١٢. نج: بعد

والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح[١] الغيب.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا أثبت أنّ الواجب لذاته لايعلم الجزئيات من حيث هي متغيّرة فاسدة، وإنّما يعلمها على وجه كلّي لايعزب عن علمه شيء جزئي ـ وهذا مشكل ـ أراد أن يبيّن كيفية هذا الكلام.

وتلخيص كلامه هو أن يقول: قد يعلم ذاته، ويعلم أنّه مبدأ لكلّ موجود، ويعلم أوائل الموجودات وما يتولّد عنها. وقد[٢] علمت[٣] أنّ الأشياء لاتوجد ما لم‌تجب من جهة أسبابها، والأسباب بمصادمتها تتأدّى إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، فالأوّل يعلم الأسباب، وإذا كان عالماً بأسباب الجزئيات كان عالماً بها، لكن من حيث هي كلّية؛ لأنّ الشيء إذا علم بسببه لايعلم إلّا كلّياً، لأنّك إذا علمت أنّ الألف مثلاً موجب للباء فالباء من حيث إنّه باء لايمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه، وكونه معلولاً للألف لاينافي الكلّية؛ فإذاً الباء الذي[٤] هو معلول الألف لايمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه، فإذاً الشيء إذا عُلم بسببه لايعلم إلّا كلّياً.

ثمّ ذكر مثالاً لزيادة الكشف، وهو أنّك إذا علمت الحركات السماوية كلّها فلا شكّ أنّك تعلم كلّ كسوف وكلّ اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه، ولكن على نحو كلّي، لأنّك تقول في كسوف معيّن

---

١. نج: مفاتح
٢. م: ـ قد
٣. م: علتان
٤. كذا

إنّه كسوف يكون بعد زمان حركة تكون لكذا من كذا بشرط كـذا، ويعلم أنّه يكون بينه وبين كسوف سابق عليه أو متأخّر عنه مدّة كذا، حتّى لايبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف إلّا وقد علمته، لكنّك[1] علمته كلّياً؛ فإنّك تعلم أنّ الكلّي وإن اعتبر فيه ألف قيدٍ فإنّه لايخرج عن كونه كلّياً، فإنّ المفهوم منه مع تلك القيود لايمنع نفس تصوّره من أن يحمل على كثيرين إلّا إذا علم أنّ ذلك لايكون إلّا واحداً. هـذا ملخّص ماذكره الشّيخ.

والحق انّ الواجب الوجود لذاته[2] عالم بجميع الأشـياء كـلّياتها وجزئياتها؛ لأنّ كلّ الأشياء صادر عنه إمّا بواسطة أو بغير واسـطة، وإنّه لايعلم من ذاته تلك الأسباب والعـلم بـالسبب مـوجب للـعلم بالمسبّب، فإذاً هو عالم بتلك الأشياء كلّياتها وشخصياتها.

وأمّا حديث التغيّر[3] فإنّما يلزم إذا كان العلم زمانياً[4]، أمّا إذا كان العلم عالياً على الزمان، محيطاً به، غير محجوب[5] بشيء، فإنّه يكون لجميع الأشياء على وجه لايغيّر[6] علمه البيان[7].

قال الشّيخ:

---

١. م: لتلك ٢. ش: ـ لذاته
٣. ش: التفسير / و هكذا يمكن أن يقرأ ما في د
٤. د: زماناً ٥. خ: + عنه
٦. ف: لا يتغيّر
٧. د، و هكذا يمكن أن يقرأ ما في ش و ف / و الصحيح: الزمان

[فصل ٩]

[في تحقيق وحدانية الأوّل بأنّ علمه لايخالف قدرته و إرادته و حياته في المفهوم، بل ذلك كلّه واحد، و لاتتجزّأ لإحدى[١] هذه الصفات ذات[٢] الواحد الحق]

[في إرادته تعالى وكيفيّته]

فالأوّل يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكلّ، [و][٣]أنّه كيف يكون بذلك[٤] النظام؛ لأنّه يعقله هو مستفيض كائن موجود؛ وكلّ معلوم الكون وجهة الكون عن[٥] /DB27/ مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف، وهو[٦] تابع لخيرية ذلك[٧] المبدأ،[٨] وكمالها المعشوقين لذاتها[٩]؛ فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأوّل هو على نحو مرادنا حتّى يكون له فيما يكون عنه غرض؛ فكأنّك قد علمت

---

١. نج: لاحد ٢. نج: ـ ذات

٣. الإضافة من نجا ٤. نجا: فذلك

٥. م: غير ٦. نجا: ـ هو

٧. نج: ذات

٨. أي: أن الواجب خير محض، فإذا صدر عنه أمر فهو أيضاً خير من جهة صدوره و لاينافي علّته في الخيرية. ٩. نج، نجا: لذاتيهما

استحالة هذا فستعلم[١]، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام بيان كون الواجب الوجود لذاته مريداً.

واعلم أن ارادته تعالى ليست عبارة عن القصد؛ لأنّه يشعر بالغرض، بل معنى إرادته أنّه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكلّ أنّه كيف يكون، وذلك[٢] النظام لامحالة يكون كائناً وهو غير منافٍ لذات المبدأ، تابع لخيريته وكماله، فعلم المبدأ بفيضانه وأنّه خير غير منافٍ لذاته هو[٣] عنايته وإرادته.

قال الشّيخ:

[في حياته تعالى و قدرته و أنهما عائدتان إلى العلم]

وحياته[٤] هذا أيضاً بعينه، فإنّ الحياة الّتي عندنا تكمل بإدراك وفعل هو تحريك[٥]، ينبعثان عن قوّتين مختلفتين.

وقد صحّ أنّ نفس مدركه وهو ما يعقله عن[٦] الكلّ هو سبب

---

١. نج، نجا: و ستعلم
٢. م: ذلك و
٣. هكذا في النسخ
٤. نج: + حالها
٥. نج، نجا: التحريك
٦. نجا: من

الكلّ، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل، فمعنى [الحياة][١] واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد[٢]. والحياة[٣] منه ليسـ[ـت] ماتفتقر إلى قوتين [مختلفتين][٤] حتّى تتمّ بقوّتين. ولا[٥] الحياة منه غير العلم، وكلّ ذلك له بذاته.

وأيضاً فإنّ الصورة المعقولة الّتي تحدث فينا فيكون[٦] سبباً للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكوّن منها الصوره[٧] الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادٍ لما هي له صوراً[٨]، لكان[٩] المعقول عندنا هو بعينه القدرة[١٠] [و]لكن ليس كذلك؛ بل وجودها لايكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى زيادة[١١] إرادة متجدّدة[١٢] منبعثة من قوّة شوقية يتحرّك منهما معاً القوّة المحرّكة[١٣]، فتحرّك العصب والأعضاء الآلية، ثمّ تحرّك[١٤] الآلات الخارجة، ثمّ تحرّك المادّة.

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسي القدرة فينا عند[١٥] المبدأ المحرّك، وهذه الصورة محرّكة

١. الإضافة من نجا
٢. م: الاتحاد
٣. نج: فالحياة
٤. الإضافة من نجا
٥. نج، نجا: فلا
٦. نج، نجا: فتصير
٧. نج، نجا: الصور
٨. نج: صور
٩. نجا: كان
١٠. نج: + و
١١. نج: زيادة
١٢. نج: متحدّدة
١٣. م: للحركة
١٤. م: يتحرك
١٥. نجا: بعد

لمبدأ[1] القدرة؛ فتكون محرّكة المحرّك.

فواجب[2] الوجود ليس[ت] إرادته مغائرة[3] الذات لعلمه، ولا مغائرة المفهوم لعلمه؛ فقد بيّنا أنّ العلم الّذي له هو بعينه الإرادة الّتي له.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل هو أنّ صفة الحياة والقدرة أيضاً عائدتان إلى العلم كالإرادة، قال: «و[4]حياته أيضاً هي العلم» بخلاف حياتنا؛ فإنّ حياتنا تتمّ بقوّتين: القوّة المدركة والمحرّكة.

وقدرته هي العلم، لأنّ علمه بالأشياء سبب لوجودها، ولايستبعد هذا؛ فإنّ الصورة المعقولة الّتي يحدث فينا يصير سبباً[5] لصورة الموجودة الصناعية، لو كان نفس وجودها كافية لأن تتكوّن منها الصورة الصناعية لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة والإرادة، لكن ليس كذلك؛ لأنّها تحتاج إرادة منبعثة من قوّة شوقية تتحرّك منهما معاً بالقوّة المحرّكة، فتحرّك الأعصاب والأعضاء الآلية، فلذلك لم تكن نفسُ وجودِ الصورة المعقولة[6] قدرتَه ولا إرادته. فمن كان غنياً في فعله عن الآلات والأدوات كان مجرّد علمه كافياً في اتحاد المعلومات.

---

١. م: بمبدأ
٢. نجا: لكن واجب
٣. م: مغاتر
٤. و هو المقول بالمعنى لا اللفظ
٥. م: سبب
٦. ف: المعمولة

فثبت أنّ علمه الذي[١] هو بعينه الإرادة والقدرة أيضاً.

قال الشّيخ[٢]:

[في بيان قدرته تعالى]

وكذلك[٣] قد تبيّن أنّ القدرة الّتي له هي[٤] كون ذاته عقلاً عاقلة للكلّ [عقلاً] هو مبدأ للكلّ، لا مأخوذاً[٥] عن الكلّ؛ ومبدأ بذاته لامتوقّف[٦] على وجود شيء؛ وهذا الإرادة[٧]] على الصورة التي حقّقناها التي لا تتعلّق بغرض في فيض الوجود، فتكون[٨] غير نفس الفيض، و ذلك هو الجود. فقد كنّا حقّقنا لك من أمر الجود ما اذا تذكّرته علمت أنّ هذه الإرادة] نفسها تكون جوداً.

التفسير:

فسّر قدرة الواجب الوجود لذاته بكونه مبدءاً عاقلاً للأشياء. ثمّ قال: إنّه مبدأ بذاته لايتوقّف مبدأيته على وجود شيء، ثمّ قال: إنّ إرادته هو بعينه الجود؛ لأنّ إرادته لاتتعلّق بغرض.

---

١. أن الذاتى

٢. قد وقع خلط و تشويش في نقل هذه الفقرة و موضعها في نسخة «د»، فإنّها أضيفت الي آخر الفقرة الماضية و نقلت مكرّرة هنا.

٣. خ: لذلك

٤. د: هو / م: ـ هى

٥. ش: للكلّ لمأخوذاً

٦. خ: يتوقف

٧. خ: الارادات

٨. خ: الوجود بل يكون

قال الشّيخ[١]:

[في عدم إيجاب الكثرة في ذاته تعالى بحسب صفاته]

وإذا[٢] حقّقت تكون[٣] الصفة الأولى لواجب الوجود أنّه «إنّ»[٤] وموجود، ثمّ الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين[٥] بها[٦] هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة[٧] البتة، ولا مغائرة. فاللواتي تخالط السلب أنّه لو قال قائل [في][٨] الأوّل[٩] ولم‌يتحاش[١٠] أنّه جوهر لم‌يعن إلّا هذا الوجود وهو[١١] مسلوب عنه الكون في الموضوع.

[إنّه تعالى واحد]

وإذا[١٢] قيل له: واحد، لم‌يعن [به]إلّا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم، أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك.

[إنّه تعالى عاقل]

وإذا قيل: عقل ومعقول وعاقل، لم‌يعن بالحقيقة إلّا أن هذا المجرّد في نفسه[١٣] مسلوباً[١٤] عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها /DA28/

---

١. م: ـ قال الشّيخ
٢. نج، نجا: فإذا
٣. نج: ـ هذه
٤. م: + يوجد
٥. نج: المعنى
٦. نج: فيها / نجا: فيه
٧. م: كثيره
٨. الإضافة من نجا
٩. نج: للأوّل
١٠. نجا: بلاتحاش
١١. نجا: أنّه
١٢. خ: فاذا
١٣. نج: ـ في نفسه / نجا: + الوجود
١٤. نج: مسلوب / و هو الأصحّ

مع اعتبار إضافةمّا.

[إنّه تعالى أوّل]

وإذا قيل له: أوّل، لم‌يعن إلّا إضافة هذا الوجود إلى الكلّ.

[إنّه تعالى قادر]

وإذا قيل له: قادر، لم‌يعن به إلّا أنّه واجب الوجود مضافاً إلى أنّ وجود[١] غيره إنّما يصحّ عنه على النحو الذي ذكر.

[إنّه تعالى حيّ]

وإذا قيل له: حيّ، لم‌يعن إلّا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الإضافة إلى الكلّ المعقولة[٢] أيضاً بالقصد الثاني، إذ الحي هو الدّراك الفعال.

[إنّه تعالي مريد]

وإذا قيل له[٣]: مريد[٤]، لم‌يعن إلّا كون واجب الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادّة عنه ـ مبدأ لنظام الخير كلّه وهو يعقل ذلك، فيكون هذا مؤلّفاً من إضافة وسلب.

[إنّه تعالى جواد]

وإذا قيل: جواد، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر، وهو أنّه لاينحو غرضاً لذاته.

---

١. م: وجوب
٢. م: المعقول
٣. نج: ـ له
٤. خ: يريد

[إنّه تعالى خير]

وإذا قيل[١]: خير، لم يعن إلّا كون هذا الوجود مبرءاً عن مخالطة ما بالقوّة والنقص، وهذا سلب، أو كونه مبدءاً لكلّ كمال ونظام، وهذا إضافة.

فإذا عقلت صفات الأوّل الحقّ على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاءً أو كثرةً بوجهٍ من الوجوه.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا الكلام مشتمل على بيان صفات الواجب الوجود، أنّه موجود.

قوله: «و إذا حقّقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود لذاته أنّه[إنٌّ و] موجود».

واعلم أنّ هذا الكلام يشعر بأنّ وجود الواجب صفة، والصفة لابدّ لها من موصوف، وهذا يناقض مذهبه في أنّ وجود الواجب لذاته غير عارض لماهيته.

قوله: «ثمّ الصفات الأخرى يكون بعضها المتعيّن[٢] بهذا[٣] الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع [ا]لسلب».

معناه: أنّ صفات الواجب الوجود بعضها يعنى به هذا الوجود مع الإضافة، وبعضها يعنى به هذا الوجود مع سلب.[٤]

١.خ: قال
٢.خ: المعنى
٣.كذا / و النص: بها هذا
٤. ف: تفسير

قوله: «وليس ولا واحد منها يوجب[1] في ذاته كثرة[2] البتة ولا مغائرة».

معناه: أنّ هذا الإضافات و السلوب لاتوجب كثرة البتة و لامغائرة.

ولقائل [أن]يقول: هذه الإضافات إمّا أن تكون موجودة وإمّا أن تكون معدومة.

فإن كانت[3] معدومة فهي أيضاً سلوب[4].

وإن كانت موجودة فإمّا أن تكون[5] نفس الوجود وإمّا أن تكون مغائرة. وبالجملة فهذا موضع مشكل.

قوله: «فاللواتي تخالط السلب أنّه لو قال قائل بالأوّل[6] ولايتحاشى[7] أنّه جوهر».

إعلم أنّه قد بيّن أنّه لايجوز اطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى بناءً على أن وجوده عين ماهيته. فمن أطلق عليه إسم الجوهر عنى به هذا الوجود لا في موضوع، وكونه لا في موضوع سلب[8].

قوله: «وإذا قيل [له]: واحد، لم‌يعن إلّا الوجود نفسه مسلوباً عنه [...] الشريك».

---

١. كذا / و النص: موجباً
٢. م: كثيرة
٣. م: كان
٤. م: سادت
٥. م: ـ تكون
٦. كذا / يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: بل الاول / في النص: في الأوّل.
٧. هكذا / والنص: لم‌يتحاش
٨. م: سبب

هذا هو تفسير[١] كون الواجب لذاته واحد، وله معنيان:

أحدهما: أنّ هذا الوجود غير مركّب من الأجزاء والأبعاض.

وثانيهما: أنّ الوجود وجود لايشاركه غيره في كونه واجب الوجود لذاته.

قوله: «وإذا قال[٢]: عقل وعاقل ومعقول لم‌يعن بالحقيقة».

هذا تفسير كونه عاقلاً وعقلاً ومعقولاً. ومعناه: كون هذا الوجود غير مخالط للمادّة وعلائقها مع اعتبار إضافتها.

قوله: «وإذا قيل له: أوّل، لم‌يعن إلّا إضافة هذا الوجود إلى الكلّ».

إعلم أنّ معنى كون الواجب الوجود أولاً، أنّه لم‌يسبقه، وهو[٣] سابق على الكلّ، وهذا سلب مع إضافة.

قوله: «وإذا قيل له: قادر، لم‌يعن[٤] به إلّا أنّه الواجب الوجود مضافاً إلى أنّ وجود غيره إنّما يصحّ عنه على النحو الذي ذكر».

هذا تفسير كونه قادراً، وهو ذلك الوجود مع إضافة صحة الكلّ على الوجه الذي ذكر.

قوله: «وإذا قيل [له]: حيّ لم‌يعن إلّا هذا الوجود العقلي [مأخوذاً...] مع الإضافة إلى المعقول بالقصد الثاني[٥]، إذ[٦] الحيّ هو الدراك الفعال».

اعلم أنّ الحيّ[هو] الدّراك الفعال. فالدرّاك معناه: العالم، والفعّال

---

١. ف: ـ تفسير
٢. كذا / و النص: قيل
٣. م: + يستقه
٤. م: يعين
٥. كذا / والنص: إلى الكل المعقولة
٦. م: اذا

معناه: القادر، وكونه عالماً قادراً إضافة محضة، فكذلك الحي[١].

قوله: «وإذا قيل له: مريد لم‌يعن إلّا كون الوجود مع عقليته».

أي سلب المادّة مبدأ النظام الخير كلّه.

اعلم أنّ كونه مريداً إشارة إلى سلب وإضافة؛ أمّا [ال]سلب فكونه عاقلاً، وأمّا الإضافة فكونه مبدأ النظام الخير.

قوله: «وإذا قيل[٢]: جواد عناه[٣] من حيث هذا إضافة[٤]، ومع السلب بزيادة سلب آخر، وهو أنّه لاينحو غرضاً آخر[٥] لذاته».

اعلم أنّ معنى كونه مريداً[٦] مع سلب آخر، وهو أنّه لاغرض له في[٧] فعله.

قوله: «وإذا قيل: خير لم‌يعن إلّا[٨] كون هذا الوجود مبرءاً[٩] عن مخالطة ما بالقوّة والنقص، وهذا سلب أو كونه مبدءاً لكلّ كمال ونظام».

اعلم أنّ كون الواجب لذاته خيراً له معنيان:

أحدهما: عائد إلى ذاته، وهو أن كلّ /DB28/ كمال[١٠] وجلال يمكن حصوله له، فهو حاصل له بالفعل؛ ولا شكّ أن واجب[١١] الوجود لذاته كذلك، لأنّ واجب الوجود لذاته واجب في جميع جهاته.

---

١. ش: ـ اعلم أن... الحي

٢. ش: قال

٣. خ: عنى

٤. كذا / و النص: هذه الإضافة

٥. كذا / و الظاهر زيادته

٦. م: مريد

٧. ش: + فيه / خ: ـ في

٨. م: إلى

٩. ف: منزهاً

١٠. م: + آخر

١١. م: الواجب

وثانيهما: عائد إلى غيره، وهو أنّ كلّ كمال وجلال حاصل لغيره فإنّه منه.

٣

قال الشّيخ:

[فصل ١٠]

[في صدور الأشياء عن المدبّر الأوّل[١]]

وقد[٢] ظهر لنا أنّ للكلّ مبدءاً واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حدّ أو برهان، بريئاً[٣] عن الكمّ[٤] والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ندّ له ولا شريك ولا ضدّ له[٥].

[إنّه تعالى واحد]

وأنّه واحد من جميع[٦] [الـ]وجوه؛ لأنّه غيرمنقسم، لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض[٧] والوهم ـ كالمتصل ـ ولا في العقل بأن تكون ذاته مركّبة من معانٍ عقلية متغائرة تتحدّد[٨] بها[٩] جملة ذاته.[١٠]

وإنّه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له،

---

١. نج: + والمعاد
٢. نج، نجا: فقد
٣. نج، د، ش: بريء
٤. م: الكمى
٥. نج: ـ له
٦. نج: ـ جميع
٧. من: بالعرض
٨. نج: يتّحد / يمكن أن يقرأ ما في النسخ: تتخذ
٩. النسخ: منها
١٠. نج، نجا: ـ ذاته

فهو بهذه الوجوه[1] فرد وهو واحد؛ لأنّه تامّ الوجود، ما بقيَ له شيء منتظر[2] حتّى يتمّ. وقد كان هذا أحد وجوه الواحد.

[اطلاق الواحد عليه تعالى بوجه سلبي]

وليس الواحد فيه إلّا على الوجه السلبي، ليس كالواحد[3] الذي للأجسام لاتصال أو[4] اجتماع أو غير ذلك ممّا يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق [ذاتاً] أو ذواتاً.

[فصل ١١]

[في إثبات دوام الحركة بقول مجمل، ثمّ بعده بقول مفصّل]

وقد اتضّح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوّة غير متناهية غير[5] مجسمة، وأنّها مبدأ الحركة الأولية.

[و]بان لك أن الحركة المستديرة ليست متكوّنة تكوناً زمانياً، فقد بان لك من هناك من وجه ما أنّ [هنا] مبدأ واجب الوجود[6] و[7]دائم الوجود.

وقد بان لك بعد ذلك أنّ الواجب الوجود بذاته واجب الوجود

---

١. نج: الوجوده
٢. نج، نجا: ينتظر
٣. م: الواحد
٤. م: و
٥. نجا: ليست
٦. نج، نجا: ـ واجب الوجود
٧. نج، نجا: ـ و

من جميع جهاته، وأنّه لايجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنّه قد بان لك أنّ العلّة لذاتها تكون موجبة المعلول[١]، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً.

فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك[٢] مانحن في شرحه، إلّا أنا نزيدك بصيرة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: اعلم أن هذا الفصل نتائج الفصول الّتي سلفت، فلا حاجة إلى شرحها.

قال الشّيخ:

[كلّ حادث مسبوق بحادث آخر قطّ]

فنقول: إنّك قد علمت أن كلّ حادث فله مادّة. فإذا كان لم يحدث ثمّ حدث لم يخل [١]: إمّا أن تكون علّتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، [٢]: أو كانتا، ولكن كان الفاعل لايحرّك والقابل لايتحرّك، أو كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل.

ونقول[٣] قولاً مجملاً قبل العود[٤] إلى التفصيل: إنّه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما[٥] كانت[٦]، ولم يحدث البتة أمر[٧] لم يكن،

---

١. نج، نجا: للمعلول / و هو الأظهر
٢. نج: لكفتك
٣. نجا، خ: فنقول
٤. م: العدد
٥. م: + لايزول
٦. م: ـكانت

كان وجود[8] كون[9] الكائن عنها[10] أو لا وجوده على ما كان، فلم يجز أن يحدث كائن البتة.

فإن حدث أمر لم يكن فلا يخلو [١]: إمّا أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث[11] علّته دفعةً، لا على سبيل ما يحدث لقرب علّته أو[12] بعدها.

[٢]: أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو[13] بعدها.

فأمّا القسم الأوّل فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلّة ومعها غير متأخّر عنها البتة، فإنّه إن كانت العلّة غير موجودة ثمّ وجدت أو موجودة وتأخّر عنها المعلول لزم ما قلناه في الأوّل من وجوب حادث آخر غير العلّة، فكان ذلك الحادث هو العلّة القريبة. فإن تمادى الأمر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجبت معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصل القاضي[14] بإبطاله.

فبقي أن لاتكون العلل الحادثة كلّها دفعة، لا لقرب من علّة أولى أو[15] بعدها[16]. فبقي أنّ مبادي الكون تنتهي إلى قرب علل أو بُعدها، وذلك بالحركة.

---

٧. د: + و / شخ: + او
٨. م: الوجود
٩. نج، نجا: ـ كون / و هوالأظهر
١٠. نج، نجا: ـ عنها
١١. نجا: بحدوث
١٢. نج: و
١٣. نج: و
١٤. م: ـ القاضي
١٥. م: و
١٦. النسخ: بعده

فإذن قد كان قبل الحركة حركة[١] وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة، فهما كالمتماسّين، وإلّا يرجع[٢] الكلام إلى الرأس في الزمان الذي بينهما، وذلك أنّه إن لم يماسها[٣] حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها في آن واحد، إذ لايجوز أن تكون في آنات متلاقية متماسة، فاستحال ذلك؛ بل يجب أن يكون واحد قد قرب في ذلك[٤] الآن بعد بعد، أو بعد بعد قرب، فيكون ذلك [الآن]نهاية حركة أولى[٥] تؤدي[٦] إلى حركة أخرى، أو أمر آخر.

فإن[٧] أدّت إلى حركة أخرى وأوجبت، كانت الحركة الّتي هي كعلّة قريبة لهذه الحركةِ مماسةً لها، والمعنى في هذه المماسة مفهوم.

على أنّه لايمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه؛ فإنّه قد بان لنا في الطبيعيات أنّ الزمان تابع للحركة، ولكنّ الإشتغال بهذا النحو من البيان يعرّفنا[٨] أن كانت حركة قبل حركة، ولايعرّفنا أنّ تلك الحركة كانت علّة لحدوث هذه الحركة.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركة لاتحدث بعد ما لم تكن إلّا بالحادث[٩]. وذلك الحادث لايحدث[١٠] إلّا بحركة مماسّة لهذه الحركة، ولا نبالي /DA29/ أيّ حادث كان ذلك الحادث، كان قصداً من

---

١. م: ـ حركة
٢. نج، نجا: رجع
٣. النسخ: يماسه
٤. النسخ: + الأمر
٥. نج، نجا: الحركة الأولى
٦. نج: يؤدى
٧. م: بان
٨. خ: يعرضنا
٩. نج، نجا: بحادث / و هو الأظهر
١٠. م: ـ لايحدث

الفاعل، أو إرادةً، أو علماً، أو آلةً، أو طبعاً، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت، أو حصول تهيّؤ و استعداد من القابل لم‌يكن، أو وصول[1] من المؤثّر لم‌يكن، فإنّه كيف كان فحدوثه متعلّق بـالحركة لايمكن غير هذا.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: اعلم أنّه أبدت فيما سلفت[2] أنّ الزمان ليس له بداية زمانية، وأنّه متعلّق بالحركة، وليس لها أيضاً بداية زمانية، وإن أوجب[3] الوجود لذاته المعلول، فإنّه يدوم بدوام العلّة. ثمّ لم‌يقتصر على تلك البيانات فزاد هاهنا [بـ] بيان فقدّم تقسيماً، فقال: كلّ حادث فلابدّ له من علّة فاعلية وعلّة قابلية، وإذا[4] لم‌يحدث ذلك الحادث فذلك:

[۱]: إمّا أن يكون لأنّ العلّة الفاعلة والقابلة لم‌يكونا ثمّ حدثا؛

[۲]: وإمّا أن يكون، لكنّ الفاعل لايحرّك والقابل لايتحرّك؛

[۳]: وإمّا أن يكون الفاعل ولم‌يكن القابل؛

[٤]: وإمّا أن يكون القابل ولم‌يكن الفاعل.

فهذه أقسام أربعة لامزيد عليها، ثمّ أهمل هذه الأقسام وأثبت أنّ كلّ حادث فإنّه مسبوق بحادث الآخر لا[5] إلى أوّل.

وتلخيص كلامه هو: أنّ كلّ حادث فلابدّ له من سـبب قـريب

---

۱. هكذا في النسخ
۲. ش: سلفت
۳. في النسخ: واجب
٤. ف: فإذا
٥. د: الا

حادث، إذ لو كان سببه لزم من قدمه قدم ذلك الحادث، لِما ثبت أنّ المسببّ يجب عند وجود السبب. ثمّ الكلام في سببه الحادث كالكلام فيه، فيلزم حدوث أُسباب ومسبّبات لانهاية لها.

ثمّ تلك الأسباب والمسبّبات [١]: إمّا أن تحصل دفعةً؛ [٢]: وإمّا أن تحصل بحيث يتقدّم البعض منها على البعض.

والأول محال لما عرفت في باب العلل، فبقى القسم الثاني.

ثمّ تلك الأمور [١]: إمّا أن تكون متفاصلة آنية[1] الوجود، [٢]: وإمّا أن تكون متتالية زمانية الوجود.

و[2]الأوّل محال، لأنّه يلزم تتالي الآنات، وبتقدير جواز ذلك كانت الآنات متفاصلة، فلايكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق، فلايكون علّة له، وقد فرض كذلك؛ هذا خلف.

وإن كانت متتالية زمانية الوجود، فهي الحركة. فعلم أن الحوادث لاتحدث إلّا بالحركة.

وتحقيقه: أنّه إذا حدث في جسم أمر لم‌يكن، فقد حصلت لعلّة[3] ذلك الأمر إلى الجسم نسبةٌ لم‌تكن، ولابدّ من حركة توجب قرباً بَعد بعد[4]، وبُعداً بعد قرب، أو موازاة أو مماسة، ويحفظ بذلك اتصال الحوادث. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «قد علمت أن كلّ حادث فله مادّة».

---

١. م: أبية
٢. ف: ـ و
٣. ش، د: العلة
٤. ش، د: ـ بعد

قد ذكرنا[١] أنّ كلّ حادث فلابدّ له من علّة فاعلة ومادّة قابلة، والشّيخ ترك ذكر الفاعل.

قوله «فإذا كان لم‌يحدث ثمّ حدث، لم‌يخل إمّا أن تكون».

هذا هو التقسيم المذكور.

قوله: «ونقول قولاً مجملاً قبل العود إلى التفصيل».

هذا القول المجمل هو أن كلّ حادث فلابدّ له من حادث قبله، تقرب علّته إليه .

قوله: «أنّه إذا كانت [الأحوال] من جهة العلل [كما كانت] ولم‌يحدث البتة».

معناه: أنّ العلل إذا[٢] كانت باقية على ما كانت ولم‌يحدث أمر البتة فيها وكان وجود الكائن أو لا وجوده على ما كان، لم‌يحدث الكائن البتة.

قوله: «فإن حدث أمر لم‌يكن فلايخلو إمّا أن يكون حدوثه[...] لحدوث علته دفعةً، وإمّا أن يكون حدوثه لحدوث ما يقربه إلى علّته[٣]. فأمّا[٤] القسم الأوّل فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلّة و معها غير متأخّر عنها».

معناه: أنّه إن كان حدوثه لحدوث علّته وجب دفعةً، وجب أن

---

١. ف: ـ ذكرنا ٢. ف: ـ إذا

٣. كذا / قد لخّص الشارح عبارة الشيخ هنا

٤. ش، د، خ: قوله فاما

يكون حدوثه مع حدوث العلّة غير متأخّر[١] عنها؛ لأنّ العلّة إذا كانت[٢] غير موجودة ثمّ وجدت أو كانت موجودة وتأخّر عنها المعلول لزم وجود حادث آخر، وكان ذلك الحادث هو العلّة، والكلام في حدوثها كالكلام في الأول، ولزم علل ومعلولات لانهاية لها دفعةً، وتلك[٣] قول أبطلناه.

قوله: «فبقى أن مبادىء الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها».

معناه: لمّا بطل القسم الأوّل ثبت أن حدوثه لحدوث أمر يقربه إلى علّته، وذلك بالحركة، وباقي الفصل مشوّش، والمقصود ماذكرناه[٤].

قال الشّيخ:

[إيضاح تفصيلي في أنّ كلّ حادث مسبوق بالحركة]

ولنرجع إلى التفصيل ونقول إن كانت العلّة الفاعلة والقابلة موجودتي[٥] الذات، ولا فعل ولا انفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب /DB29/ الفعل والإنفعال.

أمّا من جهة الفاعل فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة [للفعل]، أو آلة أو زمان.

وأمّا من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن، أو من جهتيهما جميعاً،

---

١. د: متناهي / ش، م: متناها
٢. ف: كان
٣. م: علل من / هكذا
٤. خ: ذكرنا
٥. م: موجودة

مثل وصول أحدهما إلى الآخر. وقد صحّ أنّ جميع هذا[1] بحركة ما.

وأمّا إن كان الفاعل موجوداً و لم يكن قابل البتة، فهذا محال:

أمّا أولاً: فلأنّ القابل كما بيّنا لايحدث إلّا بحركة أو اتصال، فيكون قبل الحركة حركة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لايمكن أن يحدث[2] ما لم يتقدّمه وجود القابل وهو المادّة. فيكون قد كان القابل حتّى حدث[3] القابل[4].

وأمّا إن وضع أنّ القابل موجود والفاعل ليس بموجود فالفاعل محدث[5]، ويلزم أن يكون حدوثه بعلّة ذات حركةٍ على ما وصفنا.[6]

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لما بيّن بياناً إجمالياً [على] أن كلّ حادث فإنّه مسبوق بحادث آخر هو الحركة، عاد إلى البيان التفصيلي؛ وتلخيص كلامه هو: أن يقول: إنّ الحادث إذا لم يكن ثمّ حدث [١]: فإمّا أن تكون علّتاه الفاعلية و القابلية لم تكونا، ثمّ حدثتا؛ [٢]: و إمّا أن تكونا، لكن لافعل و لاانفعال بينهما؛ [٣]: و إمّا أن يكون الفاعل ولم يكن القابل؛ [٤] وإمّا أن يكون القابل ولم يكن الفاعل.

فإن لم يكونا موجودين ثمّ حدثا[7] فلابدّ لحدوثها من حركة.

---

١. نجا: هذه
٢. م: محدث
٣. م: يحدث
٤. نج، نجا: ـ حتّى حدث القابل
٥. م: بحدوث / نج: فالفاعل لايحدث حتى يحدث القابل
٦. م: وضعنا
٧. م: حدثنا

وإن كانا موجودين لكن لا فعل ولا[1] انفعال بينهما فيحتاج ذلك إلى أن تقع بينهما نسبة موجبة للفعل والإنفعال؛ وهي إمّا من جهة القابل فهو الإستعداد الذي لم‌يكن، وإمّا من جهتهما[2].

و أمّا من جهة الفاعل فهي إمّا إرادة وإمّا آلة وإمّا زمان.

و أمّا من جهة القابل فهو الإستعداد الذي لم‌يكن.

و أمّا من جهتهما جميعاً، فمثل فصول أحدهما إلى الآخر، وكلّ ذلك لحركة.

وأمّا إن كان الفاعل موجوداً ولم‌يكن القابل موجوداً، فحدوث الحادث محال. أمّا أوّلاً: فلأنّه لايمكن أن يحدث الحادث ما لم‌تسبقه المادّة، فيكون القابل موجوداً قبل أن يكون موجوداً.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو حدث القابل كان حدوثه بحركة واتصال، فتكون قبل الحركة حركة؛ هذا خلف.

وإن كان القابل موجوداً والفاعل غير موجود، فحدوث الفاعل لابدّ وأن يكون بعلّة ذات حركة.

فثبت أنّ كلّ حادث فلابدّ له من حركة سابقة عليه.

قال الشّيخ:

[بيان أخر فيه إبطال الأولوية]

---

١. م: ـ لا

٢. ش: جهتيهما

وأيضاً مبدأ الكلّ ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد[١] ما يوجد عنه، وإلّا فله حال لم تكن. فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته ـ كما يضع بعضهم الإرادة ـ فالكلام على حدوث الإرادة عنها ثابت أهو بالإرادة أو طبعاً أو لأمر آخر ايّ أمر كان.

ومهما وضع أمر حادث[٢] [بعد أن][٣] لم يكن، [١]: فإمّا أن يوضع حادثاً في ذاته، [٢]: وإمّا غير حادث في ذاته، بل على أنّه شيء مبائن لذاته، فيكون الكلام ثابتاً.

وإن حدث في ذاته كان ذاته متغيّرة[٤]، وقد بيّن أن الواجب[٥] الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وأيضاً اذا[٦] كان هو عند حدوث المبائنات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن ـ وكان الأمر على ما كان، ولا يوجد[٧] عنه شيء ـ فليس يجب أن يوجد عنه شيء، بل يكون الحال والأمر على ما كان، فلابد من تميّز لوجوب الوجود عنه أو ترجيح الوجود عنه بحادث متوسّط لم يكن حين كان الترجيح[٨] للعدم عنه، وكان التعطّل[٩] عن الفعل حاله. فليس[١٠] هذا أمراً خارجاً عنه،

١. نج: ـ ان يوجد
٢. نج: حدث
٣. الإضافة من نجا
٤. نج، نجا: متغيّراً
٥. بخ، نجا: واجب
٦. خ: ان
٧. نجا: لم يوجد
٨. م: الترجح
٩. م: التعطيل
١٠. نج، نجا: و ليس

فإنّا نتكلّم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث، فيحدث به الثاني كما يقولون في الإرادة والمراد.

والعقل الصريح الذي لم يكدّر بأوّل فطرته[١] يشهد أنّ الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت فكأنّ[٢] لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لايوجد عنها شيء. فإذا صار الآن يوجد عنها[٣] شيء، فقد حدث في الذات قصد[٤] إرادة أو طبع أو قدرة وتمكّن، أو شيء ممّا يشبه هذا لم يكن.

ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً، ويعود إليه ضميراً؛ فإنّ الممكن أن يوجد وأن لايوجد لايخرج إلى الفعل ولايترجّح له أن يوجد إلّا بسبب.

وإذا كانت هذه الذات الّتي للعلّة كانت ولاتترجّح ـ ولايجب عنها هذا الترجيح[٥] ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك ـ فلابدّ من حادث موجب[٦] للترجيح[٧] في هذه[٨] الذات إن كانت هي الفاعلة وإلّا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل، ولم تحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله.

وإذا[٩] حدثت لها نسبة، فقد حدث أمر، ولابدّ من أن يحدث

---

١. نج، نجا: ـ باول فطرته
٢. نج، نجا: وكان
٣. نج: منها
٤. نج، نجا: + أو
٥. نج: الترجح
٦. نجا: يوجب
٧. م: الترجح
٨. خ: هذا
٩. نج: و اذا

لذاته وفي ذاته، فإنّها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام [فيها][١] ثابتاً ولم تكن هي[٢] النسبة المطلوبة.

فإنّا نطلب /DA30/ النسبة الموقعة لوجود كلّ ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، كأنّها جملة واحدة في حال ما لم يوجد شيء، وإلّا فقد[٣] أخرج من الجملة شيء. فننظر[٤] في حال ما بعده، فإن كان مَبدأ النسبة مبائناً[٥] [له]، فليست هي النسبة المطلوبة، فإذاً الحادث الأوّل يكون على هذا القول في ذاته، لكنّه محال؛ وكيف[٦] يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمّن يحدث، وقد بان أنّ الواجب[٧] الوجود بذاته واحد.

أفترى[٨] أنّ ذلك عن شيء غير[٩] الحادث منه فتكون ليست النسبة المطلوبة؛ لانّا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأوّل إلى الفعل، أو هي عن واجب وجود آخر.

وقد قيل: إنّ واجب الوجود واحد، وعلى أنّه إن كانت[١٠] عن [واجب] آخر فهو العلّة الأولى، والكلام ثابت فيه.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المدّعىٰ أنّ كلّ ما كان جائز الوجود عن المبدأ

---

١. الإضافة من نجا
٢. نج، نجا: ـ هي
٣. نجا: قد
٤. خ: ونظر
٥. نجا: مبائنة
٦. نج، نجا: فكيف
٧. نج: واجب
٨. نج: فترى
٩. نج، نجا: ـ شيء غير
١٠. نج، نجا: كان

الواجب الوجود لذاته فواجب عنه، وذلك لأنّ الجائز أن يوجد والجائز أن لايوجد لابدّ له من مرجّح لجانب الوجود، والمرجّح إذا كان على الحال الّتي كان عليها[١] قبل الترجّح ولم‌يعرض شيء البتة لا فيه ولا مباين عنه يوجب الترجيح[٢] في حدّ الوقت دون ما قبله وما بعده، وكان الأمر على ما كان لم‌يكن مرجّحاً إذا كان التعطيل عن الفعل والفعل بمثابة واحدة.

فثبت أنّه لابدّ وأن يعرض له شيء يوجب الترجيح[٣]. ثمّ ذلك الشيء [١]: إمّا أن يحدث في ذاته، [٢]: وإمّا أن يحدث مبائناً عن ذاته.

و إن حدث في ذلك أوجب تلك التغيّر في ذاته[٤]، وقد بان أنّ الواجب الوجود لذاته لايتغيّر.

وإن حدث مبائن عن ذاته كان الكلام فيه كالكلام في سائر الأفعال.

وأيضاً فالعقل الصريح ـ الذي لم‌يكدّر[٥] ـ يشهد بأنّ الذات إذا كان[٦] واحداً من جميع جهاته وهو[٧] كما كان، وكأنّ لايوجد منه شيء فيما قبل والآن هو كذلك، فالآن أيضاً لايوجد عنه شيء، فإذا وجد الآن منه شيء فلابدّ وأن يحدث أمر من قصد، أو إرادة، أو طبع، أو

---

١. م: علينا
٢. م: الترجح
٣. م: الترجح
٤. ش، د، م: ـ و امّا أن يحدث مبائناً... ذاته
٥. ف: يكذب
٦. كذا
٧. ف: هي / و هو الصحيح من وجه و لكن لايطابق سائر الضمائر

قدرة وتمكّن[١]، أو عرض؛ لأنّ الممكن أن يوجد وأن لايوجد، لا يوجد[٢] إلّا بسبب مرجّح، وإذا كان هذا الذات موجوداً أو لايجب عنه الترجّح ثمّ يرجّح لابدّ من حادث موجب له في هذا الذات، وإلّا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل، ولم‌تحدث له نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله. فإذا حدثت له نسبة فقد حدث أمرما في ذاته أو مبائناً عنه، وقد بان بطلان ذلك.

وبالجملة فإمّا أن بطلت[٣] النسبة الموقعة لوجود كلّ حادث في ذاته أو مبائن[٤] عن ذاته ولانسبة أصلاً، فيلزم[٥] أن لايحدث شيء أصلاً، وقد حدث. فعلمنا أنّه حدث بإيجاب عن ذاته، ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «[و] أيضاً مبدأ الكلّ ذات واجبة[٦] [الوجود]».

معناه: قدثبت أنّه لابدّ من انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود لذاته وأنّه مبدأ الكل.

قوله: «واجب الوجود واجب [أن يوجد] ما يوجد عنه».

معناه: أنّ كلّ ما جاز وجوده عن واجب الوجود وجب وجوده عنه.

---

١. ف: يمكن
٢. خ: ـ لايوجد
٣. يمكن أن يقرأ ما في ش و د: تطلب
٤. ف: ـ أو مبائن
٥. ش، د: فلزم
٦. خ: واجب

قوله: «وإلّا فله حال[١] لم‌يكن».

معناه: إذا لم‌يجب ذلك عنه لم‌يكن الواجب الوجود[٢] تمام الموجب لوجوده ذلك، إذ لوكان تمام الموجب لوجوده لوجب وجوده؛ لأنّ الموجب إذ وجد بتمامه و كماله استحال عدم الشيء.

قوله: «فليس واجب الوجود[٣] لذاته[٤]».

معناه: أنّه حينئذٍ لايكون واجب الوجود من جميع جهاته؛ وهذا الكلام يحتاج إلى مزيد تقرير وسيأتي إن شاء الله.

قوله: «فإن وضعـ[ـت الحالة الحادثة] لا في ذاته بل خارجة عن ذاته».

واعلم أنّ تلخيص هذا الكلام هو أن يقال: إذا فرضنا وجود الحادث عنه فإمّا أن تحدث حالة لم‌تكن؛ وإمّا إن لاتحدث.

فإن لم‌يحدث أمر من إرادة أو طبع أو عرض أو قدرة وتمكّن أو شرط أو حال ـ أيّ حالٍ ـ بسبب[٥] لا في ذات الله تعالى ولا خارجاً عنه، بل الأحوال كلّها على ما كانت، فهذا محال؛ بل يجب أن يبقى العدم كما كان؛ لأنّ استمرار العدم إلى الآن إنّما كان لأنّه لم‌يكن المرجّح للوجود على العدم، و الآن أيضاً لم‌يحدث المرجّح، فيبقى على العدم ضرورة. وإن تجدّد وحدث شيء مرجّح للوجود على العدم فالكلام

---

١. م: حاله ٢. خ: + لذاته
٣. د، ش: ـ تمام الموجب لوجوده ذلك... الوجود
٤. كذا / و النص: من جميع جهاته ٥. خ: أو حال أي ثبت

ثابت في تجدّده وحدوثه، وإن لميحدث الآن ولميحدث قبل ذلك.

وأيضاً فأمّا إن يحدث في ذاته تعالى، وهو محال؛ لأنّه ثبت أنّ واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته.

وأمّا إن يحدث خارجاً عن ذاته، وهو أيضاً محال؛ لأنّ الكلام في حدوثه كالكلام في هذا الحادث.

قوله: «اذا كان هو [عند] حدوث المبائنات عنه كما كان قبل حدوثها».

الغرض إبطال هذا القسم أيضاً. وتقريره أنّ عند حدوث هذه المبائنات عن واجب الوجود لذاته [١]: إمّا أن يبقى واجب الوجود لذاته على ما كان قبل حدوثها، [٢]: وإمّا أن لايبقى عليه.

فإن كان الأوّل وجب أن لايوجد عنه شيء؛ لأنّ الحال والأمر على ما كان إذا يوجد عنه شيء، فلابدّ من مرجّح للوجود على العدم، وذلك المرجّح يكون حادثاً ولايكون أمراً خارجاً /DB30/ عنه، لأنّا نتكلّم في الحادث الأوّل.

قوله: «والعقل الصريح الذي لميكدّر[1]».

هذا زيادة كشف لما تقدّم، وهو أنّه إذا لميوجد الشيء عن واجب الوجود لذاته ثمّ وجد، فلابدّ من حدوث حادث يوجب الترجيح.

قوله: «وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر».

---

١. ف: يكذب

معناه: أنّ ذلك الأمر يجب أن يحدث في ذات الواجب لذاته[١] لما بيّنا أنّ الكلام ثابت فيه، وأيضاً أنّ الكلام في نسبة وأمر يكون مرجّحاً لوجود كلّ ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم‌يكن الكلّ موجوداً، كأنّ كلّ ما هو خارج عن ذاته جملة[٢] وفي حال لم‌يوجد منها شيئاً. فإذا مبدأ الأمر تلك[٣] النسبة لايكون مبائناً عن ذاته. فعلى هذا التقدير يجب أن يكون ذلك الأمر حادثاً في ذاته، وهو محال؛ فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء و عمّن يحدث[٤].

قال الشّيخ:

---

١. ف: ـ ذاته

٢. م: حمله / الكلمة غير منقوطة أيضاً في «د»

٣. كذا / يمكن أن تقرأ ما في «د»: «مائل» أو شبيهه

٤. د: عن الحدث

[فصل ١٢]

[في أنّ ذلك يقع لانتظار وقت، و لايكون وقت أولى من وقت]

ثمّ كيف يجوز أن يتميّز في العدم وقت ترك ووقت شروع، وبماذا يخالف الوقت الوقت؟

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: زعم قوم من الجدليين أنّ العالم إنّما لميوجد قبل أن وجد؛ لأنّه[١] لميكن مصلحة أو حُسناً ثمّ صار مصلحة وحسناً؛ أو لميكن الإيجاد أولى وأليق ثمّ صار أولى وأليق.

فأجاب عنه بأنّ العدم الصريح متشابه الأحوال، فلايمكن أن يتميّز حال أو وقت، يكون الأولى فيه بالعالم أن يكون موجوداً فيه، وبالواجب لذاته أن يكون موجِداً[٢] أو حال[٣] بخلافه.

---

١. ف: ـ لأنّه

٢. خ: موجوداً

٣. كذا، و في العبارة اضطراب

قال الشّيخ:

وأيضاً إذ بان أنّ الحادث لايحدث إلّا بحدوث حال في المبدأ، فلايخلو [١]: إمّا أن يكون حدوث ما يحدث عن الأوّل بالطبع، [٢]: أو عرض فيه غير الإرادة أو بالإرادة، إذ ليس بقسري ولا اتفاق.

فإن كان بالطبع فقد تغيّر الطبع.

و[١]إن[٢] كان بالعرض. فقد تغيّر العرض.

وإن كان بالإرادة فلننزل[٣] أنّها حدثت فيه أو مباثنة له، بل نقول: إمّا أن يكون المراد نفس الإيجاد أو غرضاً ومنفعة بعده.

فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلِم لم‌يوجد قبل، أتراه استصلحه الآن، أو حدث وقته،[٤] أو قدر عليه الآن.

ولانعني فيا نقوله: قول القائل إنّ هذا السؤال باطل؛ لأنّ السؤال في كلّ وقت عائد، بل هذا سؤال حقّ؛ لأنّه في كلّ وقت عائد ولازم، وإن كان لغرض ومنفعة فمعلوم أنّ الذي هو للشيء بحيث كونه ولاكونه بمنزلة [واحدة][٥]، فليس بغرض، والذي هو للشيء بحيث كونه[و لا كونه بمنزلة واحدة[٦]، فليس هو نافعاً، والذي كونه]

١. نج: او
٢. نج: ـ ان
٣. نج، نجا: فلينزل
٤. م: و فيه
٥. الإضافة من نجا
٦. نج: ـ واحدة

منه أولى فهو نافع، والحقّ الأوّل كامل[1] الذات لاينتفع[2] بشيء [كيف، و هو غاية الخيرات][3].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا الكلام فيه إختلال، وتلخيصه بالقدر الممكن أن نقول: لو حدث من الواجب لذاته شيء بعد ما لم‌يحدث، لايجوز أن يقال: إنّه حدث لذاته؛ لأنّ ذاته موجود قبل ذلك، فوجب حدوثه قبل ذلك.

ولايجوز أن يقال إنّما حدث ذلك لأنّه أراده في ذلك الوقت، لأنّه حينئذٍ تكون إرادته حادثة إمّا في ذاته أو مبائناً عن ذاته.

ولايجوز أن يقال: إنّه قدّر عليه الآن ولم‌يكن قادراً عليه؛ وهذا ظاهر البطلان[4].

ولايجوز أنّه إنّما أحدث ذلك الشيء لغرض ومنفعة، لأنّ كلّ مافعل فعلاً لغرض[5] ومنفعة لكان إيجاد ذلك الفعل أولى به، وإلّا لما كان غرضاً و منفعة، وحينئذٍ يكون قبل إيجاده فاقداً للكمال، والواجب لذاته غير فاقد للكمال.

قال الشّيخ:

---

١. م: كان بل
٢. نج، م: ينتفع
٣. الإضافة من نجا
٤. م: لبطلان
٥. ف: بغرض

[فصل ١٣]

[في أنّه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان و الحركة بزمان]

[إنّ الزمان لابداية له زماناً]

وأيضاً فإنّ الأوّل بماذا تسبق[١] أفعاله الحادثة، أ بذاته، أم بالزمان؟ فإن كان تسبق[٢] بذاته فقط ـ مثل الواحد للإثنين ـ وإن كانا معاً [بالزمان[٣]] ـ و[كسـ][٤]حركة المحرّك[٥] بأن يتحرّك بحركة ما يتحرّك عنه وإن كانا معاً [بالزمان][٦] ـ فيجب أن يكونا[٧] كلاهما محدثين: الأوّل القديم[٨] و[٩] الأفعال الكائنة عنه.

و إن كان قد سبق لابذاته فقط، بل بذاته وبالزمان فإن[١٠] كان وحده ولا عالم و[١١] لاحركة ـ ولاشكّ أنّ لفظة «كان» تدلّ على أمر

---

١. نج: يسبق
٢. نج، نجا: ـ تسبق
٣. الإضافة من نجا
٤. الإضافة من نجا
٥. نجا: المتحرّك / و هو الأظهر
٦. الإضافة من نجا
٧. نج، نجا: يكون
٨. نجا: قدم الاول
٩. نجا: + قدم
١٠. نج، نجا: بان
١١. خ: او

مضى، وليس الآن؛ وخصوصاً ويعقبه قولك: «ثمّ» ـ فقد كان كون قد[١] مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون[٢] متناه. فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان؛ لأنّ الماضي إمّا بذاته وهو الزمان وإمّا بالزمان و هو الحركة وما فيها ومعها، فقد بان [لك] هذا.

فإن لم يسبق بأمر هو ماضٍ للوقت الأوّل من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه، فكيف[٣] لايكون مسبق[٤] على أوضاعهم بأمر ماضٍ[٥] للوقت الأوّل من الخلقة، وقد كان ولاخلق، وكان وخلق، وليس كان ولاخلق ثابتاً عند كونه كان وخلق. ولاكونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس كان ولاخلق نفس وجوده /DA31/ وحده؛ فإنّ ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلاشيء ثالث؛ فإنّ وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بأنّه قد كان وليس الآن.

وتحت قولنا: «كان» معنى معقول دون معقول الأمرين؛ لأنّك إذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوماً منه السبق؛ بل قد يصحّ أن يفهم معه التأخّر، فإنّه لو عدمت الأشياء صحّ وجوده وعدم الأشياء، ولم يصحّ أن يقال لذلك[٦] كان، بل إنّما يفهم السبق بشرط ثالث. فوجود الذات شيء، وعدم الذات شيء؛ ومفهوم «كان»

---

١. نجا: ثمّ
٢. نجا: الخلق
٣. نج، نجا: وكيف
٤. نج: سبق
٥. نج: بأمر مّا
٦. م: كذلك

شيء موجود غير المعنيين. وقد وضع هذا المعنى للخالق عزّ ذكره ممتداً لاعن بداية، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ وقت[١] توهّم[٢] فيه[٣] خلقاً.

فإذا كان هذا هكذا كانت هذه القبلية مقدّرة مكمّمة.

وهذا هو الذي نسميّه الزمان؛ إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئت فتأمّل أقاويلنا الطبيعية! إذ بيّنّا أنّ ما دلّ[٤] عليه معنى «كان» و«يكون» عارض لهيئة غير قارة، فالهيئة[٥] الغير القارّة هي الحركة. فإذا تحقّقت علمت أنّ الأوّل إنّما سبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً، بل سبقاً بزمان معه[٦] حركة وأجسام أو جسم.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل إثبات أنّ الزمان لابداية له زماناً وتلخيصه هو: أن تقدّم الواجب لذاته على الحوادث [١]: إمّا أن يكون بذاته فقط، [٢]: وإمّا، أن يكون بذاته وبالزمان.

ومحال أن يكون بذاته فقط، و الاّ لزم حدوث الواجب لذاته أو قدم الحادث.

---

١. اكثر النسخ: خلق
٢. م: يوهم
٣. نجا: فيه آنّه خلقاً
٤. نج: يدل
٥. نج، نجا: والهيئة
٦. نج، نجا: + و

فإذاً[١] تقدّمه[٢] عليها بذاته وبالزمان، فإذن لايتحقّق كونه سابقاً على الحوادث إلّا بالزمان.

ثمّ هذا الزمان إن كان متناهياً عاد ماذكرنا من المحال؛ وإن لم‌يكن متناهياً لزم أن لايكون للزمان أوّلاً زمانياً.

فإن قيل: يكفي في تحقيق ذلك التقديمِ الزمان المقدّر.

فنقول: الزمان إن لم‌يكن ثابتاً في الخارج لم‌يتحقّق التقديم. وأيضاً لاشكّ أنّه يصدق حينئذٍ قولنا: «كان الله ولم‌يكن معه عالم ولا حركة»،[٣] ولفظ «كان» يدلّ على أمر مُضى وليس الآن وخصوصاً تعقّبه «ثمّ كان»؛ فإذن قد كان كون قدمضى وذلك الكون متناه.

فإذن وجد زمان قبل الحركة و الزمان؛ لأنّ الماضي [١]: إمّا أن يكون ماضياً بذاته، [٢]: و إمّا أن يكون بالزمان. والأوّل هو الحركة وما فيها ومعها[٤].

ثمّ ذلك الزمان إن كان متناهياً لزم ما ذكرنا من المحال. وإن لم‌يكن متناهياً لزم أن يكون للزمان بداية زمانية، وأيضاً أنّه يصدق حينئذٍ أن يقال كان ولا خلق وكان وخلق.

ثمّ معنى «كان» و«لا خلق» [١]: إمّا أن يكون نفس وجوده فقط، [٢]: وإمّا أن يكون وجوده مع عدم الخلق.

---

١. ش. د. م: فان ٢. كذا/ ش، د، م: نقدمته

٣. اقتباس من حديث: «كان اللّه و لم يكن معه شیء». بحار الانوار ج ٥٤ /٢٣٣،٢٣٨

٤. ف: معه

ومحال أن تكون نفس وجوده فقط؛ لأنّ وجوده مع الخلق ثابت، وكان ولا خلق غير ثابت، ومحال أن يكون وجوده مع عدم الخلق، فإنّ وجوده وعدم الخلق موصوف بأنّه[1] قد كان وليس الآن.

فإذاً هو معنى ثالث، لأنّ وجود ذات وعدم ذات لايفهم منه السبق، فإذاً قبل حدوث الحوادث معنى غير ذات الواجب لذاته والحوادث، وهو معنى «كان»، فإذاً قبل حدوث الحوادث شيء مقتضى وذلك هو الزمان، فإذاً الزمان لابداية له، فإذاً الواجب الوجود بذاته سابق بالزمان، والزمان لايتحقّق إلّا مع الحركة والجسم.

قال الشّيخ:

---

١. م: انه

[فصل ١٤]

[في أنّ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلانهاية، وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهاية، و هو بيان جدلي اذا استقصى مالَ إلى البرهان]

[برهان أخر على أنّ الزمان لابداية له زماناً]

وهؤلاء المعطّلة الذين عطّلوا اللّه[١] عن جوده لايخلو [أمرهم[٢]] [١]: إمّا أن يسلّموا أنّ اللّه عزّ وجلّ كان قادراً ـ قبل أن يخلق الخلق ـ أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته، وأزمنته تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبق مع خلق العالم، أو[٣] يكون له إلى وقت[٤] خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة.

[٢]: أو لم يكن[٥] الخالق [قادراً][٦] أن يبتدئ الخلق[٧] إلّا حين ابتدأ[٨]. وهذا القسم الثاني محال[٩]، يوجب انتقال الخالق من العجز إلى

---

١. نج: + تعالى
٢. الإضافة من نجا
٣. نج، نجا: و
٤. م: ـ وقت
٥. نج: يكن
٦. الإضافة من نجا
٧. نجا: + الآخر
٨. خ: ابتداء
٩. م: محالة

القدرة، أو انتقال [الـ] ـمخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علّة.

[و] القسم[1] الأوّل ينقسم عليهم قسمين، فيقال: لايخلو: [الف]: إمّا أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم إنّما ينتهي إلى خلق العالم بمدّة وحركات أكثر[أو أقلّ][2]؛ [ب]: أو لايمكن.

ومحال أنـ[ـه][3] لايمكن لِما بيّنّاه.

فإن أمكن [١]: فإمّا أن يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأوّل الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، [٢]: أو إنّما يمكن قبله.

فإن أمكن[4] معه[5] فهو محال؛ لأنّه[6] لايمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويى الحركة في السرعة، يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، و مدة أحدهما أطول.

وإن لم يمكن معه ـ بل كان إمكانه مبائناً له، متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه ـ يقدّر[7] في حال العدم /DB31/ إمكان خلق شيء بصفة ولا إمكانه، وذلك في حال دون حال، ووقع[8] ذلك متقدّماً أو متأخّراً. ثمّ ذلك إلى غير نهاية.

فقد وضح صدق[9] ماقدّمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، إنّما البدء لها من جهة الخالق، وإنّما هي السماوية.

---

١. نج، م: و
٢. الإضافة من نجا
٣. الإضافة من نجا
٤. نجا: فإنّ فرض إمكانه
٥. نجا: ـ معه
٦. نجا: فإنّه
٧. خ: تقرر
٨. م: رفع
٩. نجا: ـ صدق

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا برهان آخر على أنّ الزمان لابداية له زماناً، وتلخيص هذا البرهان هو: أنّ الزمان لو كان له أوّل زماناً[1]، فلايخلو: [١]: إمّا أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق قبله جسماً ذا حركات تنتهي إلى وقت خلق العالم، [٢]: وإمّا أن لايكون قادراً على ذلك.

وهذا القسم الثاني محال، وإلّا لزم انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علّة.

والقسم الأوّل على قسمين؛ لأنّه [الف]: إمّا أن يمكن أن يخلق جسماً آخر ينتهي إلى خلق العالم بمدّة وحركات أكثر من حركات[2] ذلك الجسم، [ب] وإمّا أن لايمكن ذلك.

فإن لميكن لزم المحال الذي ذكرنا.

فإن أمكن [A]: فإمّا أن يمكن خلق مع خلقه الجسم الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، [B]: وإمّا أن كان يمكن خلقه قبله.

والقسم الأوّل محال، لأنّه لايمكن أن يكون ابتداء خلق جسمين متساو[3] الحركة في السرعة بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّة أحدهما أطول.

والقسم الثاني يوجب أن يكون إمكانه مبائناً متقدّماً عليه. فإذن

---

١. م: زمان
٢. ف، خ: + و
٣. ش، ف، د: متساويين

يقدّر في حال العدم إمكان خلق لصفة ولا إمكانه، فإذاً قبل حدوث العالم امتداد وهو قابل للزيادة والنقصان، فيكون كمّاً، وذلك إلى غير النهاية.

فثبت أنّ الزمان لاابتداء له زماناً، وثبت أنّ الزمان لابدّ له من وجود حركة، فإذاً الحركة الحافظة للزمان[1] لابداية لها زماناً، وإنّما بدأ ثمّ من جهة خالفها، وثبت أنّها هي الدورية السماوية.

قال الشّيخ:

١. م: الزمان

[فصل ١٥]

[في أنّ الفاعل القريب للحركة الأولى نفس]

[إنّ حركة الفلك إرادية]

فيجب أن يعلم[١] أنّ العلّة القريبة[٢] للحركة الأولى نفس لا عقل، وأنّ السماء حيوان مطيع لله عزّ وجلّ. فنقول: إنّا بيّنّا في الطبيعيات أنّ الحركة لاتكون طبيعية للجسم على الإطلاق والجسم على الحالة[٣] الطبيعية، إذ[٤] كان كلّ حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة[٥]، والحالة الّتي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة.

فظاهر أنّ كلّ حركة تصدر[٦] عن طبع فعن حالة غير طبيعية، ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة[٧] الشيء كما[٨] كان شيء من سبب[٩] الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة.

بل الحركة[١٠] إنّما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية [١]:

---

١. نج: تعلم

٢. م: الغريبة

٣. نج: حاله / نجا: حالته

٤. خ: اذا

٥. النسخ: بحالة

٦. نج: تصدر

٧. خ: طبعه / نج: طبيعية

٨. نج: لما

٩. نجا: ـ سبب

١٠. نجا: الحركات

إمّا في الكيف كما إذا سخن[1] الماء بالقسر؛ [٢]: وإمّا بالكم[2] كما يذبل البدن الصحيح[3] ذبولاً مرضياً[4]؛ [٣]: وإمّا في المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيّز الهواء، وكذلك إن كانت الحركة قد تكون في مقولة أخرى.

والعلّة في تجدّد حركة[5] بعد حركة تجدّد[6] الحال الغير الطبيعية وتقدير[7] البعد عن الغاية.

فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، وإلّا كانت عن حالة غير طبيعية إلى[8] حالة طبيعية. وإذا[9] وصلت إليها سكنت. ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية؛ [لأنّ الطبيعة] ليست تفعل باختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات.

فإن كانت الطبيعة تحرّك على الإستدارة فهي تحرّك لا محالة، إمّا عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه. وكلّ هرب طبيعي عن شيء لمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه.

والحركة المستديرة تفارق كلّ نقطة وتتركها وتقصد في تركها

---

١. نجا: استحر
٢. نجا: في الكم / وهو الأصح
٣. نج، نجا: + فيها
٤. يمكن أن يقرأ ما في «ش» و «د»: مرضها
٥. م: - حركة
٦. نج: تحدد
٧. نجا: تغيير
٨. ش: الإحالة
٩. نج، نجا: فاذا

ذلك كلّ[١] النقط، وليست تهرب عن شيء إلّا وتقصده. فليست[٢] إذاً الحركة المستديرة طبيعية.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام هو أن كلّ حركة إمّا طبيعية وإمّا قسرية وإمّا إرادية؛ لكن الحركة الدورية الفلكية ليست طبيعية ولا قسرية، فهي إذاً إرادية.

بيان الحصر هو: أنّ كلّ الحركة فلابدّ لها من موجب، ثمّ ذلك الموجب لايخلو: [١]: إمّا أن يكون حالاً في ذلك المتحرّك، [٢]: وإمّا أن يكون مبائناً عنه.

والحال [الف]: إمّا أن يكون له اختيار في الأثر الصادر عنه، [ب]: وإمّا أن لايكون.

أمّا الذي لا اختيار له فهو طبيعية[٣]. وأمّا الذي له اختيار فهي الإرادة.

وأمّا[٤] [ال]مبائن فهو القسر، فثبت الحصر.

إنّما قلنا: «إنّ هذه الحركة ليست طبيعية»؛ لأنّه قدثبت في الطبيعيات أنّ كلّ حركة طبيعية، وإذا كان الأمر كذلك لم‌تكن الحركة المستديرة عن طبيعة، لأنّها إذا كانت[٥] عن حالة غير طبيعية إلى

---

١. م: كلا
٢. النسخ: وليست
٣. ف: الطبيعة
٤. م: ـ أما
٥. ف: ـ و اذا كان الأمر... كانت

حالة[١] طبيعية[٢] فإذا وصلت طبيعة الجسم إليها وجب أن يسكن، وحينئذٍ تنقطع تلك الحركة؛ وقد بان بطلان ذلك.

وأيضاً فلأنّ الطبيعية لاتفعل بالإختيار وإنّما فعلها على سبيل التسخير ولزوم عنها ذاتي، فإن كان الطبيعة تحرّك ليس[٣] بالإستدارة، فحركتها حينئذٍ يكون هرباً طبيعياً[٤] عنه، وكلّ هرب /DA32/ طبيعي عن شيء فمحال أن يكون بعينه قصداً طبيعياً إليه ، وإلّا لكان شيء واحد مطلوباً ومهروباً معاً وذلك محال.

والحركة المستديرة، كلّ نقطة فيها فإن تركت[٥] الطبيعة[٦] لها عنى[٧] طلبها لها؛ فإذاً الحركة المستديرة الأولى ليســ[ـت][٨] طبيعية[٩]. وإنّما قلنا إنّها ليست قسرية لأنّ القسر على خلاف الطبيعة، و لمّا ثبت أنّها ليست طبيعية لزم أنّها ليست قسرية[١٠]. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «فيجب أن يعلم أنّ العلّة القريبة[١١] للحركة بالحركة[١٢] الأولى نفس لاعقل».

قد عرفت أنّ العلّة قد تكون قريبة، وقد تكون بعيدة؛ وعنى

---

١. ش: حال
٢. ش: الطبيعية
٣. ف: ـ ليس
٤. م: لطبيميا
٥. م: يترك
٦. ف: ـ اليه و الا... الطبيعة
٧. ف: عين
٨. كذا / و الاصحّ: ليست
٩. ش: ـ كل نقطة... طبيعية
١٠. د: ـ لان القسر خلاف... قسرية
١١. م: الغريبة
١٢. كذا / و النص: ـ بالحركة

بالحركة الأولى الحركة الدورية الحافظة للزمان[١].

والمراد من النفس جوهر مفارق عن المادّة، وله تعلّق بالمادّة تعلّق التدبير، و[الـ]ـعقل جوهر مفارق مجرّد عن المادّة ولاتعلّق له بالمادّة بوجه.

قوله: «إنّا بيّنا في الطبيعيات أنّ الحركة لاتكون طبيعية[٢] للجسم».

معناه: أنّ الجسم إذا كان باقية[٣] على حالته الطبيعية فإنّ الطبيعية[٤] لاتحرّكه بالطبيعة[٥] البتة.

قوله: «إذ[٦] كان كلّ حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة».

معناه: أنّ كلّ حركة بالطبع فهي مفارقة بالطبع[٧] عن حاله، وإلّا لما[٨] كانت حركة بالطبع.

قوله: «والحالة الّتي تفارق بالطبع».

الحالة الّتي تفارق بالطبع لاشكّ أنّها حالة غير طبيعية للشيء[٩].

[قوله]: «لو كان شيء من الحركات مقتضي طبيعة».

معناه: أنّ الطبيعية لاتقتضي[١٠] الحركة مطلقاً، إذ لو كانت مقتضية للحركة مطلقاً لما بطلت الحركة مع بقاء الطبيعة.

---

١. م: الزمان
٢. خ: طبيعة
٣. كذا
٤. ف: طبيعية
٥. ف: ـ بالطبيعة
٦. د، خ: اذا
٧. م: ـ فهي مفارقة بالطبع
٨. م: ما
٩. الشرح مستفاد عن نصّ النجاة
١٠. م: يقضى

قوله: «بل الحركة إنّما تقتضيها[1] الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية لا محالة[2]».

لمّا أثبت أنّ الطبيعية لاتقتضي الحركة مطلقاً وأنّها مقتضية للحركة، صرّح أنّها تقتضيها عند الوجود حالة غير طبيعية، أمّا في الأين فكالحجر المرمى إلى فوق، وأمّا الكيف فكالماء المتسخّن قسراً، وأمّا في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً.

قوله: «والعلّة في تجدّد حركة بعد حركة تجدّد الحال الغير الطبيعية».

معناه: أنّه مادامت الحالة الغير الطبيعية متجدّدة فإنّ الطبيعية تكون محرّكة لها ليرده إلى الحالة الملائمة، و تختلف أجزاء الحركة بحسب القرب و البعد من تلك الحالة المطلوبة، فإذا أوصله إليه انقطع التحريك.

قوله: «وإذا[3] كان الأمر على هذه الصفة لم‌تكن حركة مستديرة عن طبيعة» إلى آخره.

هذه المقدّمات شروع في إقامة الحجة على أنّ الحركة الأولى المستديرة ليست طبيعية، وقد لخصّناه[4].

قال الشّيخ:

---

١. م: يقتضيها

٢. كذا / و النص: ـ لامحالة / و الظاهر أنّ هنا وقع تصحيف في الشرح من «قوله و الحالة التي تفارق... لامحالة».

٣. كذا / والنص: فاذا

٤. ش: لخصّتها

[فصل ١٦]

[في أنّ حركة السماء مع أنّها نفسانية كيف يقال إنّها طبيعية]

إلّا أنّها قد تكون بالطبع، أي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها، فإنّ الشيء المحرّك لها وإن لم يكن قوّة طبيعية كان سبباً[١] طبيعياً لذلك الجسم غير غريب عنه، وكأنّه طبيعة.

وأيضاً فإنّ كلّ قوّة فإنّما تحرّك بتوسّط الميل، والميل هو المعنى الذي يحسّ في الجسم المتحرّك وإن سكن قسراً أحسّ ذلك الميل، كأنّه[٢] [به] يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوّة المحرّك[ـة]؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكون موجودة عند إتمامها الحركة، ولايكون الميل موجوداً. فهكذا أيضاً الحركة الأولى فإنّ[٣] محرّكها لايزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل.

وذلك الميل لايمتنع[٤] أن يسمّى «الطبيعة»[٥]؛ لأنّه ليس بنفس ولا

---

١. اكثر النسخ: شيئاً
٢. نج: ـ كانه
٣. نجا: لأنّ
٤. م: لانمنع
٥. نج: طبيعة

من خارج، ولا له إرادة أو اختيار. ولايمكنه أن لايحرّك أو يحرّك إلى غير جهة محدودة، ولاهو مع ذلك مضادّ[1] لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب[2].

فإن سمّيت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول إنّ الفلك متحرّك بالطبيعة، إلّا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فقد بان أنّ الفلك ليس مبدأ حركته طبيعية[3]، و[4]كان قد بان أنّه ليس قسراً فهي عن إرادة لامحالة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا[5] نفى الطبيعة عن الفلك ـ وكان المشهور عند الحكماء أنّ الفلك له طبيعة خامسة وأن حركاته بالطبع والطبيعة ـ أراد أن يأوّل هذا الإطلاق، فبيّن ذلك من وجهين:

أحدهما: أنّ وجود تلك الحركة في جسمها ليس شيء غريب[6] مخالفاً لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام، فإنّ المبدأ لتلك الحركة وإن لم‌تكن طبيعته لكنّه ليس شيء غريب عن ذلك الجسم، فكأنّه طبيعة.

وثانيهما: أنّ كلّ قوّة فهي إنّما تحرّك بواسطة الميل، والميل[7] هو المعنى الذي يحسّ في المتحرّك. وإن سكن الجسم قسراً أحسّ بذلك الميل فيه

١. نج، نجا: بمضاد
٢. نجا: القريب
٣. نج، نجا: طبيعة
٤. خ: + قد
٥. م: بما
٦. ف: ـ شيء غريب
٧. ف: ـ و الميل

يقاوم[١] المسكّن مع سكونه طلباً للحركة، وذلك الميل غير ذلك الحركة لوجوده عند عدم الحركة، وغير القوّة المحرّكة لوجود القوّة المحرّكة[٢] عند إتمامها الحركة مع عدم الميل، فكذلك المبدأ لحركة الأولى لايزال يحدث في جسمه ميلاً بعد ميل، وذلك الميل لايمنع أن يسمّى طبيعة؛ لأنّه ليس بنفس ولا إرادة ولا اختيار ولا أمر حاصل من خارج، ولايمكنه أن لايحرّك أو يحرّك إلى غير تلك الجهة، ولا[٣] هو أيضاً مضادّ /DB32/ لمقتضى طبيعة ذلك الجسم، فإنّ سميّت هذا طبيعة[٤] كان لك أن تقول أنّ الفلك يتحرّك بالطبيعة.

قال الشّيخ:

[إنّ المبدأ القريب للحركة السماوية ليس إرادةً عقلية محضة]

ونقول: إنّه لايجوز أن يكون مبدأ حركته القريب[٥] قوّة عقلية صرفة لاتتغيّر، ولاتتخيّل الجزئيات البتة. وكأنّا قد أشرنا إلى جمل ممّا يعيّن في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدّمة؛ إذ أوضحنا أنّ الحركة معنى متجدّد السبب، وكلّ[٦] شرط[٧] منه مخصّص بسبب، فإنّه لا ثبات له. ولايجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده؛ فإن كان عن معنى

---

١. خ: يعادم
٢. ف: ـ لوجود القوة المحركة
٣. ف: ـ لا
٤. ف: ـ طبيعة
٥. اكثر النسخ: القريبة
٦. نج: فكل
٧. نج: شطر

ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال.

أمّا إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون كلّ حركة تتجدّد فيه، فلتجدّد قرب وبُعد من النهاية المطلوبة. وكلّ حركة و نسبة له تعدم، وكلّ جزء له نسبة تعدم فلعدم[١] بعد و قرب من النهـاية؛ و لولا ذلك التجدّد لم‌يكن[٢] تجدد حركة، فإنّ الثابت من جـهة مـاهو ثابت لايكون عنه إلّا ثابت.

وأمّا إن كانت[٣] عن إرادة فيجب أن تكون[٤] عن إرادة متجدّدة جزئية. فإنّ الإرادة الكلّية نسبتها إلى [كلّ] شطر[٥] من الحركة نسبة واحدة. فلايجب أن تتعيّن منها هذه الحركة دون هذه.

فإنّها إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم‌يجز أن تبطل هذه الحركة. وإن كانت علّة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدوم لايكون موجباً لموجود.

وإن كان قد تكون الأعدام علّة[٦] للأعـدام[٧] فـإنّما[٨] أن يـوجب المعدوم شيئاً فهذا لايمكن؛ وإن كانت العلّة[٩] لأمور تتجدّد فالسؤال في تجدّدها ثابت[١٠].

فإن كان تجدّداً طبيعياً لزم المحال الذي قدّمناه.

---

١. نج: فلمعدم
٢. نجا: يمكن
٣. نج، نجا: كان
٤. نج، نجا: يكون
٥. ش: ـ شطر
٦. م: ـ علّة
٧. م: الاعدام
٨. نج، نجا: فاما
٩. نج، نجا: العلية
١٠. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: بانت

وإن كان إرادياً يتبدّل بحسب تصوّرات متجدّدة فهو الذي نريده[١].

فقد بان أنّ الأرادة العقلية الواحدة لاتوجب البتة حركة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا أثبت أنّ المبدأ القريب للحركة السماوية إرادة، ثمّ الإرادة تنقسم إلى نفسانية وإلى عقلية، وتلك ليست عقلية بل هي نفسانية، أراد أن يثبت أنّها ليست عقلية محضة[٢].

وتلخيص هذه الحجة هو: أنّ الحركة معنى متجدّد[٣] غير ثابت، فلابدّ لها من سبب متجدّد؛ لأنّ الثابت لايكون علّة للمتجدّد من حيث هو ثابت، لأنّها إن كانت عن معنى ثابت فإنّه لابدّ وأن يلحقه ضرب من التبدّل.

أمّا الحركة الطبيعية فتجدّدها لتجدّد القرب و البعد من النهاية المطلوبة، و أمّا الحركة الإرادية فتجدها تجب أن تكون عن إرادة متجدّدة جزئية؛ لأنّ الإرادة الكلّية لاتصدر عنها أفعال جزئية؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الجزئيات المندرجة تحتها بالسوية، فلايجب أن تصدر منها هذه الحركة دون غيرها، لأنّها:

إن كانت علّة لذاتها لهذه الحركة وجب أن لاتبطل هذه الحركة؛ لأنّ الإرادة لاتبطل.

---

١. خ: تريده
٢. م، ف: ـ محضة
٣. ف: متجدّدة / خ: + و

وإن كانت علّة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها وبعدها كان المعدوم موجباً للموجود، وذلك محال.

وإن كانت لأمر يتجدّد، فالكلام في تجدّدها ثابت.

وإن كان تجدّداً طبيعياً لزم المحال الذي ذكرناه.

وإن كان تجدّداً إرادياً، وهو أن تتجدّد الإرادة بحسب التصوّرات المتجدّدة الجزئية فهو المطلوب. فقد ثبت أنّ الإرادة الكلّية العقلية لاتكون علّة للحركة.

قال الشّيخ:

[الإشكال]

ولكنّه قد يمكن أن تتوهّم[١] أن ذلك لإرادة عقلية منتقلة، فإنّه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول[٢] إلى معقول إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل. ويمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض عقلاً بنوع كلّي على ما أشرنا إليه. فيجب[٣] إذن أن نتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلّية ويريدها، ثمّ يعقل انتقالاً من حدّ إلى حدّ، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما أوضحناه. وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه من أنّ حركة من كذا إلى كذا، ثمّ من كذا إلى كذا، فنعيّن مبدءاً مّا كليّاً[٤] إلى طرف آخر كلّي بمقدار مّا

١. نجا: نتوهم
٢. م: المعقول
٣. نج، نجا: فيجوز / ر هوالأظهر
٤. نجا: + منتهيها

مرسوم كلّي. وكذلك حتّى تفني الدائرة، فلايبعد أن نتوهم أنّ تجدّد الحركة يتبع تجدّد هذا المعقول.

[الجواب]

فنقول: ولا على هذا السبيل يمكن أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فإنّ هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الإرادة الكلّية وإن كانت[1] على سبيل تجدّد وانتقال. والإرادة الكلّية كيف كانت فإنّما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها، وإن كانت إرادة لحركة تتبعها إرادة لحركة.

وأمّا هذه الحركة الّتي من هاهنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى [بـ]أن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة الّتي من هناك إلى حدّ ثالث. فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحد واحد من تلك الإرادات العقلية المتنقلة[2] واحدة، فليس من ذلك جزء أولى بأن ينسب إلى واحد من تلك التصوّرات من أن لاينسب[3].

[وكلّ شيء] فنسبته إلى مبدئه ولا نسبته واحدة، فإنّه بعد عن مبدئه بإمكان، ولم يتميّز ترجّح وجوده عنه عن لا وجوده.

وكلّ ما لم يجب عن علّته فإنّه لايكون كما قد[4] علمت، وكيف[5] يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقلية،

---

١. نج: كان
٢. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: المنتقلة
٣. نج: + وكل شيء
٤. نج: ـ قد
٥. نجا: فكيف

والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أخرى /DA33/ عقلية دون أن يلزم عن كلّ واحدة عن تلك الإرادات غير ما لزم[١]. ويكون بالعكس. فإنّ «أ» و «ب» و «ج» متشابهة[٢] في النوع، فليس[٣] شيء من الإرادات الكلّية بحيث تعيّن الألف دون الباء والباء دون الجيم، ولا الألف أولى بأن تتعيّن من الباء، والجيم عن تلك الإرادة ما[٤] كانت عقلية، ولا الباء عن الجيم إلّا أن تصير نفسانية جزئية.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود في العقل ـ بل كانت حدوداً كلية فقط ـ لم يمكن أن تكون[٥] الحركة من «ا» إلى «ب» أولى من الّتي من «ب» إلى «ج».

ثمّ كيف يمكن أن نفرض فيها إرادة وتصوّر[اً]، ثم إرادة وتصوّراً يختلفان في أمر متفق، ولا استناد فيه إلى مخصوص شخصي يقاس به.

ومع هذا كلّه فإنّ العقل لا يمكنه أن يفرض[٦] هذا الإنتقال إلّا مشاركاً للتخيّل والحسّ، [و] لأنّا [لا] يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الإنتقال فيا نعقله دائرة معاً. فاذاً على الأحوال كلّها لاغنى من[٧] قوّة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة، وإن كنّا لا نمنع أن تكون هناك أيضاً قوّة عقلية

---

١. نج: يلزم / نجا: لم يلزم
٢. د، خ: متساوية
٣. نج، نجا: وليس
٤. نجا: لما
٥. نج: توجد
٦. م: + من
٧. نج، نجا: عن

تنتقل هذا الإنتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيّل.

وأمّا القوّة العقلية المجرّدة عن جميع أصناف التّغير فتكون حاضر[ة] المعقول دائماً إن كان معقوله[1] كلّياً عن كلّي، أو كلّياً عن جزئي على ما أوضحناه.

فإذا كان الأمر على هذا[2] فالفلك متحرّك بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة، وتلك النفس متجدّدة التصوّر والإرادة، وهي متوهّمة، أي لها إدراك المتغيّرات الجزئية وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته، ولو كانت لاهكذا ـ بل قائمة بنفسها من كلّ وجه ـ لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل، ولايخالطه ما بالقوّة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام إيراد سؤال وجواب عنه.

أمّا السؤال فقوله: «ولكنّه [قد] يمكن أن تتوهّم أنّ ذلك في الإرادة»[3] إلى قوله: «فلايبعد أن نتوهّم أن تجدّد الحركة يتبع تجدّد[4] وهذا المعقول».

وتلخيصه هو أن يقال: لم لايجوز أن يكون تجدّد تلك الحركة

١. نج، نجا: معقولها / و هوالأصح	٢. نجا: هذه
٣. كذا / و النص: لارادة	٤. خ: + و

لتجدّد إرادة عقلية منفعلة، فإنّ العقل[١] يمكنه أن ينتقل[٢] من معقول إلى معقول، وأيضاً يمكنه أن يعقل الجزئيات المندرجة تحت النوع المخصوصات بالعوارض على وجه كلّي على ما بينا. وإذا كان فحينئذٍ يجوز أن يعقل العقل الحركة على وجه كلي فيريدها، ثمّ يعقل انتقالاً من حدّ إلى حدّ ويعقل تلك الحركات وحدودها بنوع معقول.

ويدلّ على جواز هذا هو أنّ حركة من كذا إلى كذا فتعيّن[٣] مبدأ مّا كلّياً[٤] إلى طرف آخر كلّي بمقدار ما كلّي[٥]. وكذلك حتّى يتمّ الدور. فعلى هذا يجوز أن يكون تجدّد الحركة بسبب تجدّد هذا المعقول.

والجواب عن الإحتمال هو أنّ الحركة على هذا الوجه يكون صادراً عن إرادة كلية، وإن كانت على سبيل الإنتقال والإرادة الكلّية كيف كانت فإنّما هي[٦] بالقياس إلى ماهية مشترك فيها، فليست هي أولى بأن توجب[٧] حركة من هاهنا بعينه إلى هناك من العكس؛ فإذاً نسبتها إلى كلّ جزء من أجزاء الحركة على السواء؛ فإمّا أن لاتوجد عنها حركة أصلاً أو يوجد الكلّ.

أمّا أن يوجد البعض دون البعض فهذا محال، لأنّ الشيء ما لم يجب وجوده عن موجبه لم يكن على ما [٨]بينا. على أنّه لمّا كان العقل موجوداً

---

١. د، أكثر النسخ: الفعل
٢. ف: ينقل
٣. كذا
٤. د: ماكناً
٥. د: ما بوكل (الكلمة مهملة)
٦. ف: فانها
٧. م: يوجد
٨. م: ـ ما

مجرّداً بريئاً عن جميع أنحاء التعيّن، وحاضر المعقول دائماً إن كان معقوله كلّياً عن كلّي أو[١] كلّياً عن جزئي على ما بيّنا، فلايمكن أن يفرض[٢] الإنتقال من معقوله إلى[٣] معقول إلّا مشاركاً للتخيّل والحس[٤]، فإذاً لابدّ للحركة، فاذاً المبدأ للحركة المستديرة نفس في الفلك، متجدّدة التصوّر. والإرادة وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت قائمة بنفسها من كلّ وجه لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة، فإذاً بالفلك[٥] نفس قائمة[٦] هي المبدأ القريب لحركته المستديرة.

قال الشّيخ:

[في إثبات العقل الفلكي]

و المحرّك القريب للفلك وإن لم يكن عقلاً فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدّم لحركة الفلك. فقد علمت أنّ هذه الحركة محتاجة إلى قوّة غير متناهية مجرّدة عن المادّة لاتتحرّك ولابالعرض.

وأمّا النفس المحرّكة فإنّها كما تبيّن لك جسمانية ومستحيلة متغيّرة، وليست مجرّدة عن المادّة. بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية الّتي لنا إلينا، إلّا أن لها أن تعقل بوجه مّا تعقلاً مشوباً بالمادّة. وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة، وتخيّلاتها أو

---

١. ش، د: و

٢. يمكن أن يقرأ ما في «ف»: يعرض

٣. ف: الّا

٤. ف: الحسن

٥. ف: الفلك

٦. م: + به

ما يشبه[1] /DB33/ التخيّلات حقيقية[2] كالعقل العملي فينا. وبالجملة إدراكاتها بالجسم.

ولكنّ المحرّك الأوّل له[3] قوّة غير مادية أصلاً بوجهٍ من الوجوه، و[4]إذ ليس يجوز أن تتحرّك[5] بوجه من الوجوه في أن تحرّك ـ و[6]إلّا لاستحالت ولكانت مادية كما [قد] تبيّن هذا ـ فيجب أن يحرّك كما يحرّك محرّك بتوسّط محرّك آخر، وذلك الآخر محاول للحركة مريد لها، متغيّر[7] بسببها، وهذا هو النحو الذي يحرّك عليه محرّك المحرّك.

[فصل ١٧]

[في أنّ المحرّك الأوّل كيف يحرّك، وأنّه محرّك على سبيل الشوق إلى الإقتداء بأمره الأولى لإكتساب تشبّه بالعقل]

و الذي يحرّك المحرّك من غير أن يتغيّر بقصد[8] اشتياق[9] فهو الغاية، والغرض الذي إليه ينحو المحرّك وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق.

---

١. النسخ: شبه
٢. النسخ: حقيقة
٣. ش، د، م: لها
٤. نجا: ـ و
٥. نج، نجا، بعض النسخ: تحرك / و الضمائر المؤنثة تعود إلى «القوة» لا «المحرّك».
٦. م: ـ و
٧. م: متعين
٨. نج: باصدق / نجا: + و
٩. نجا: استئناف

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا أثبت النفس الفلكية شرع من هاهنا في إثبات العقل الفلكي.

قوله: «والمحرّك القريب للفلك وإن لم‌يكن عقلاً فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدّم بحركة الفلك».

هذا هو الدعوى[1]، فقد علمت أنّ المحرّك للحركة الدورية الفلكية موجود مجرّد عن المادّة.

وتقريره و[2]هو: أنّ الحركة المستديرة السماوية غير[3] متناهية ـ قد ثبت[4] وهذا ـ و[5] أنّ هذه الحركة محتاجة إلى قوّة غير متناهية مجرّدة عن المادّة. شرع من هاهنا في إقامة البرهان على[6] قوّة جسمانية متغيّرة، فإنّها لاتتفق على حركات[7] لانهاية لها ـ قد ثبت أيضاً هذا ـ فإذاً القوّة المحرّكة لهذه الحركة ليست جسمانية مستحيلة متغيّرة، فهي اذاً قوّة مجرّدة عقلية.

قوله: «وأمّا النفس المحرّكة فإنّها كما تبيّن لك جسمانية».

معناه: أنّ المباشر للتحريك السماوي نفس قائمة بجسم الفلك ونسبته إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية الّتي لنا إلينا.

---

١. ش: هذا هو الذي الدعوى قبله
٢. هكذا في النسخ
٣. م: عن
٤. د: + و
٥. د، ف: + كلّ
٦. ف: ـ أن هذه الحركة... على
٧. ف: الحركات

قوله: «إلّا أنّ لها أن تعقل بوجه مّا».

معناه: الفرق بين النفس الفلكية والنفس الحيوانية الّتي لنا هو: أنّ النفس الفلكية تعقل تعقّلاً مشوباً بالمادّة إمّا أوهاماً أو مايشبهها[١] صادقة.

قوله: «ولكن المحرّك الأوّل لها قوّة غير مادية».

معناه: أنّ المحرّك الأوّل، أعنى الفعل موجود مجرّد عن المادّة، ولاتعلّق لها بها بوجه.

قوله: «وإذ ليس يجوز أن تتحرّك بوجه من الوجوه في أن تحرّك».

معناه: أنّ العقل لايجوز له[٢] أن يباشر التحريك أوّلاً[٣] لتغيّرات و [إلّا] لكانت مادية؛ فإذن يكون تحريكه للفلك بتوسّط[٤] محرّك آخر، وهو النفس المباشر للحركة المريد لها المتغيّر نسبتها.

قوله: «والذي يحرّك[٥] المحرّك من غير أن يتغيّر بقصد واشتياق فهو الغاية والغرض الذي ينحو إليه[٦] المحرّك».

معناه: أن العقل المحرّك من غير أن يتغيّر هو الغاية والغرض للنفس المباشر للحركة، وهو معشوق لها، وسيأتي مزيد إيضاح لهذا الكلام.

---

١. ش: شبههما و هكذا يمكن أن يقرأ ما في «د»

٢. ف: ـ له

٣. م: و

٤. م: يتوسط

٥. خ: يحركه

٦. كذا / و النص: اليه ينحو

قال الشّيخ:

[برهان آخر في إثبات العقل السماوي]

بل نقول: إنّ كلّ محرّك حركة غير قسرية فهو إلى أمر ما و تشوّق أمر مّا حتّى الطبيعة أيضاً؛[١] فإنّ شوق[٢] الطبيعة أمر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم إمّا في صورته وإمّا في أينه ووضعه. وشوق[٣] الإرادة أمر إرادي إمّا إرادة مطلوب[٤] حسّي ـ كاللذة ـ أو وهمي خيالي ـ كالغلبة ـ أو ظنّي وهو الخير المظنون.

وطالب اللذة هو الشهوة، وطالب الغلبة هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظنّ، وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل. ويسمّى هذا الطلب اختياراً.

و الشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لايتغيّر ولاينفعل؛ فإنّه لايستحيل إلى حال غير ملائمة فيرجع إلى حال ملائمة، فيلتذ أو ينتقم من مخيّل له فيغضب. وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ أو غلبه فهي متناهية، وأيضاً فإنّ أكثر المظنون لايبقى مظنوناً سرمدياً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً و إرادة لخير حقيقي، ولايخلو ذلك الخير [١]: إمّا أن يكون ممّا ينال بالحركة فيوصل إليه ، [٢]: أو يكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجه، بل هو مبائن.

---

١. لج، نجا: ـ ايضاً
٢. نجا: معشوق
٣. نجا: معشوق
٤. نج، نجا: لمطلوب

ولايجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرّك، فيناله بالحركة، وإلّا لانقطعت الحركة.

ولايجوز أن يكون يتحرّك ليفعل فعلاً. يكتسب بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونحسن الأفعال لتحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير[1] خيرين.

وذلك لأنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله[2]. فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله، فإنّ كمال [المفعول] المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لايكتسب الأشرف والأكمل كمالاً، بل عسى أن يهيّئ الأخس للأفضل آلته ومادّته، حتّى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فإنّ المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي، بل مظنون. والملكة الفاضلة الّتي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها [المادّة][3] وتحدث هذه الملكة من الجوهر /DA34/ المكمّل، لانفس الناس، وهو العقل الفعال أو جوهر آخر يشبهه.

وعلى هذا فإنّ الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنّها مهيّئة للمادّة لا موجدة، وكلامنا في الموجد.

ثمّ بالجملة إذا كان الفعل تهيّئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند

---

١. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: تصير
٢. نجا: فاعل
٣. الإضافة من نجا

حصولها[١].

فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال، وكلّ خير هذا شأنه فإنّما يطلب العقل التشبّه به بمقدار الإمكان.

والتشبّه به هو تعقّل ذاته ليصير مثله[٢] في كمالها الأبدي [فيصير[٣] مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته كما حصل لمعشوقه]. فوجب[٤] البقاء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه كمالاً[٥] لذلك. فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبهه به بالثبات. وما كان لايمكن أن يحصل[٦] كماله الأقصى له[٧] في أوّل الأمر تمّ تشبهه به بالحركة.

وتحقيق هذا هو أن الجرم[٨] السماوي قد بان أنّ محرّكه يحرّك عن قوّة غير متناهية، والقوّة الّتي لنفسه الجسمانية متناهية، لكنّها بما تعقل الأوّل فيسنح عليها من قوّته ونوره دائماً، تصير كأنّ لها قوّة غير متناهية، ولاتكون لها قوّة غير متناهية، بل للمعقول[٩] الذي يسنح عليه[١٠] نوره وقوّته.

---

١. نج: حصوله
٢. نج، نجا: ـ ليصير مثله
٣. نجا: ليصير
٤. نج: فيوجب
٥. نجا: دائماً
٦. نجا: + له
٧. نجا: ـ له
٨. نج، نجا: الجوهر
٩. نج: المعقول
١٠. نج، نجا: عليها / و هو الأصحّ / نج: + من

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذه حجة أُخرى على إثبات العقل السماوي، وتقريرها: هو أن الفلك متحرّك بالإرادة، و كلّ متحرّك بالإرادة فله في حركته مطلوب، فالفلك أيضاً له في حركته مطلوب.

أمّا إنّ الفلك متحرّك بالإرادة فقد ثبت بذلك.

وأمّا إنّ كلّ متحرّك فله مطلوب، لأنّه لو لميكن له[1] فيها مطلوب لما باشر الحركة، وأيضاً فإنّ كلّ فعل لايكون لفاعله فيه غرض المطلوب لايكون دائماً، بل ولا أكثرياً، ولابدّ أن يكون ذلك المطلوب كمالاً عند الطالب، وإلّا لما كان مطلوباً.

ثمّ ذلك الكمال[١]: إمّا أن يكون كمالاً حقيقياً، [٢]: وإمّا أن لايكون.

فإن لميكن كمالاً حقيقياً أمكن أن يظهر عند ذلك الطالب أنّه ليس بكمال حقيقي، فحينئذٍ يترك ذلك الطلب وتنقطع الحركة؛ وذلك على الفلك محال.

فإذاً مطلوب الفلك من الحركة كمال حقيقي. وذلك الكمال والخير الحقيقي [١]: إمّا أن يكون خيراً ينال جوهره بالحركة، [٢]: وإمّا أن يكون خيراً وكمالاً لاينال جوهره بالحركة، بل هو مباثن.

فالأوّل محال، وإلّا لانقطعت الحركة عند الفعل أو طلب المحال، فإذاً

---

١. ف: لها

ذلك الكمال المطلوب من الحركة خيراً قائماً[1] بذاته، ليس من شأنه أن ينال جوهره، وإنّا نطلب التشبّه به بقدر الإمكان، وذلك بأن يصير مثله في كماله الأبدي. ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «كلّ محرّك حركة قسرية فهو إلى أمرما ويشوّق أمر [ما] حتّى الطبيعة».

معناه: أن كلّ محرّك حركة طبيعية أو إراديّة فإنّها الغرض و [الـ] مطلوب.

أمّا الطبيعية معناه: أنّ كلّ محرّك حركة طبيعية أو إرادية فإنّها لغرض[2] ومطلوب، أمّا الطبيعية فمطلوبها بالحركة أمر طبيعي. وأمّا الإرادي فكذلك أيضاً؛ لأنّ مطلوب الإرادي إمّا حسي كاللذة ـ أو وهمي ـ كالغلبة ـ أو ظني، وهو الخير المظنون.

أمّا اللذة فمطلوب الشهوة، والغلبة مطلوب الغضب، و[3] الخير المظنون مطلوب الوهم، والخير الحقيقي المحض هو مطلوب العقل، ويسمّى هذا الطلب اختياراً.

قوله: «والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لايتغيّر».

لمّا قسم مطالب الإرادة إلى هذا الأقسام الّتي ذكرها، أراد أن يعيّن ماهو الحقّ منها، ونقول: لايجوز أن يكون مطلوب الفلك من الحركة أمر شهواني ولا غضبي، لأنّ المشتهي هو الذي يكون سبباً لكمال

---

١. كذا في النسخ
٢. د: الغرض
٣. م: فى

صاحب الشهوة، والغضب هو الذي يكون سبباً لنقصانه، وهذا إنّما يصحّ على ما يقبل جسمه الزيادة والنقصان، وهذا على جسم الفلك ممتنع.

وأيضاً فإنّ كلّ حركة إلى لذّاته وعلّته فهي متناهية.

ولايجوز أيضاً أن يكون خيراً وكمالاً مظنوناً؛ لأنّ أكثر المظنون لايكون دائماً، بل ولا أكثرياً، فإذاً هذه الحركة مطلوب[1] وخير حقيقي.

قوله: «ولايخلو ذلك الخير [إمّا أن يكون] ممّا ينال بالحركة فيوصل إليه أو يكون خيراً ليس جوهره ما ينال بوجه».

معناه: أنّ ذلك الكمال الحقيقي المطلوب إمّا أن يكون سبباً ينال بالحركة ذاته وجوهره، [و]إمّا أن لايكون كذلك. والقسم الأوّل محال وإلّا لانقطعت الحركة.

واعلم أنّ هذا الكلام غير تامّ، بل تمامه /DB34/ هو أن يقال: لو كان المطلوب بالحركة هو أن ينال الفلك جوهره لوجب أن يقف إذا نال أو طلب المحال، فكلا[2] القسمين ممتنعان.

قوله: «ولايجوز أن يكون يتحرّك ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً كما [من] شأننا أن نجود[3] لنمدح».

التقسيم الصحيح أن يقال الفلك لايخلو [١]: إمّا أن يتحرّك ليفعل فعلاً ليستفيد[4] منه كمالاً، وإمّا أنّ يتحرّك لا لهذا.

١.خ: هذا الحركة المطلوب
٢. م: ـ فكلا
٣.خ: + و
٤. م: يستفيد

الأوّل: محال، لأنّ المفعول يكتسب الكمال من فاعله، فمحال أن يكتسب الفاعل كماله من المفعول، لأنّ كمال المعلول أخس من كمال العلّة، والأخس لايفيد الأشرف كماله.

قوله: «فبقى أن يكون الخير المطلوب من الحركة خيراً قائماً بذاته أنّه[١] ليس من شأنه أن ينال، وكلّ[٢] خير هذا شانه فإنّما يطلب العقل التشبّه به».

واعلم هذا الفصل مشتمل على زوائد ومع ذلك لميذكر فيه تقسيماً مختصراً[٣]، وبالجملة فهذا الكلام ليس كما ينبغي.

قال الشّيخ:

[اشارة إلى حقيقة الكمال الحاصل للفلك]

وهو أعنى الجرم السماوي في جوهره على كماله الأقصى إذا[٤] لم يبق له في جوهره أمر بالقوّة، وكذلك في كمّه وكيفه إلّا في وضعه أو[٥] أينه أوّلاً، وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً؛ فإنّه ليس أن يكون على وضع أو[٦] اين أولى بجوهره من أن يكون على وضع واين آخر له في حيّزه، فإنّه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن

---

١. كذا / و المصدر: ـ انه
٢. ف: فكلّ
٣. هكذا فى النسخ / والظاهر: منحصراً
٤. نج: اذ
٥. نج، نجا: و
٦. نج، نجا: و

يكون ملاقياً له أو لجزئه[١] من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوّة. فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوّة من جهة وضعه أو أينه.

والتشبّه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً، و لم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظه[٢] بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق إلى التشبّه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن، ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا ذكر أنّ مقصود الفلك من الحركة التشبّه بالعقل ليصير مثله في الكمال الأبدي ـ وذلك بأن يخرج إلى الفعل من القوّة ما له من الكمال ـ أراد أن يبيّن حقيقة[٣] ذلك الكمال.

وتلخيصه[٤] هو: أنّ الفلك لم يبق له في جوهره أمر بالقوّة، وكذلك في كمّه وكيفه، فإنّه تامّ في هذه الأمور، وإنّما هو بالقوّة في وضعه وأينه أوّلاً وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً، فإنّه ليس كونه على وضع وأين أولى بجوهره من أن يكون[٥] على وضع أو أين آخر؛ فإذاً ذلك التشبّه ليس إلّا في استخراج الأيون والأوضاع المختلفة من القوّة إلى

١. نجا: لجزء
٢. نج ، نجا: فحفظ
٣. م: + و
٤. خ: + و
٥. م: ـ علي وضع و أين أولى بجوهره من أن يكون

الفعل الّتي لا[1] يمكن حصولها دفعةً، فحصل بالتعاقب ومبدؤها الشوق إلى التشبّه بالعقل، ومبدأ ذلك الشوق تعقّله ذات العقل وتصوّر كماله، وأنّه لم‌يبق له شيء ممّا بالقوّة والإخراج إلى الفعل، فلذلك اشتاق إلى أن يتشبّه به.

قال الشّيخ:

[دفع توهم بأنّ ما صدر عن الفلك في إخراج القوة إلى الفعل ليس مقصوده الحقيقي]

وأنت إذا تأمّلت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً، لم تتعجّب أن يكون جسم يشتاق[2] شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه الّتي يمكن أن تكون له، و إلى أن يكون على أكمل ما له من كونه متحرّكاً. وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة مايتشبّه فيه بالأوّل من حيث هو مفيض للخيرات، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء، فتكون تلك[3] الحركة لأجل تلك الأشياء، بل أن يكون المقصود هو التشبّه بالأوّل بقدر الإمكان في أن يكون على أكمل مايكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأوّل، لا من حيث هو[4] يصدر عنه أمور بعده،

---

١. ف: ـ لا
٢. ش: مشتاق
٣. نج: ـ تلك
٤. نج: ـ هو

فتكون الحركة لأجل ذلك [التشبّه] بالقصد[١] الأوّل مثلاً.

التفسير:

قال ـ أيّده الله ـ: المقصود من إيراد هذا الكلام إزالة[٢] استبعادٍ من استبعاد[٣] أن يكون مقصود الفلك من الحركة استخراج الأوضاع والأيون من القوّة إلى الفعل؛ لأنّه بيّن أنّ هذا الطلب الطبيعي حاصل للجسم الطبيعي، فكيف لايمكن أن يكون جسم الفلك يشتاق إلى أن يكون على وضع من أوضاعه الممكنة له، سيّما و[٤]يتبع ذلك من الأحوال الفائضة والمقادير ما[٥] يوجب التشبّه بالأوّل الواجب الوجود من حيث هو يفيض منه الخيرات!؟ لا أن يكون المقصود تلك الخيرات بالقصد الأوّل، بل المقصود منه التشبّه بالأوّل بقدر الإمكان، وهو أن يحصل له[٦] بالفعل كلّ مايكون ممكناً له[٧].

قال الشّيخ:

[إنّ الموجب للحركة الفلكية هو التشبّه بالأوّل لا الحركة]

وأقول: إنّ نفس الشوق إلى التشبّه بالأوّل من حيث هو بالفعل تصدر عنه /DA35/ الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصوّر[٨]

---

١. نج، نجا: بالمقصود
٢. م: ازال
٣. ف: استعداد في استعداد
٤. هكذا في النسخ
٥. ف: ـ ما
٦. ش: و
٧. ف: ـ له
٨. ض: القصور

الموجب له وإن كان غير مقصود في ذاته بـالقصد الأوّل؛ لأنّ ذلك تصوّر لما بالفعل، فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكـمل، ولايمكـن بالشخص، فيكون بالتعاقب وهو الحركة؛ لأنّ الشخص الواحـد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود، وبقيت دائماً بالقوّة.

فالحركة[١] تتبع أيضاً ذلك التصوّر على هـذا النـحو، لا عـلى أن تكون مقصودة أولية وإن كان ذلك التصوّر الواحد تتبعه تصوّرات جزئية ذكرناها وفصّلناها على سبيل الإنبعاث، لا على سبيل المقصود الأوّل. وتتبع تلك التـصوّرات الجـزئية الحـركات المـنتقل بهـا في الأوضاع. والجزء الواحد بكماله لايمكـن في هـذا البـاب، فـيكون الشوق الأوّل على ماذكرناه[٢]. ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات.

وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا، ليست تناسبها وإن كانـ[ـت] قد تخيلها[٣] وتحكيها[٤] مثل[٥] الشوق إذا اشتدّ إلى خليل أو إلى شيء آخـــر، تـبع ذلك الشيء[٦] فـينا تخـيّلات عـلى سـبيل الإنبعاثات[٧] تتبعها حركات ليست الحركات الّتي نحو المشتاق[٨] نفسه، بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله وأقرب مايكون منه.

فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو، وهـذه

---

١. ش: والحركة
٢. نج: ذكرنا
٣. نج: تخيلتها
٤. نج: + و
٥. نج: + ان
٦. نج، نجا: ـ الشيء / قد وردت لفظة «شيء» في هامش «ش».
٧. نج، نجا: الانبعاث
٨. نجا: + اليه

الحركة مبدؤها شوق واختيار. ويمكن أن يكون على النحو الذي ذكرناه ليس أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأوّل. وهذه[١] الحركة كأنّها عبادة ما ملكية أو فلكية.

وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة[٢] في نفسها، بل إذا كانت القوّة الشوقية تشتاق[٣] نحو أمر يسنح منها تأثير[٤] تتحرّك له الأعضاء. فتارةً تتحرّك على النحو الذي يوصل به إلى الغرض وتارةً على النحو آخر مشابه أو مقارب له إذا كان عن تخيل، سواء كان الغرض أمراً ينال أو أمراً يقتدي به ويحتذي حذوه ويتشبّه بوجوده.

فإذا بلغ الإلتذاذ بتعقّل المبدأ الأوّل وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كلّ شيء وكلّ جهة، لكنّه ينبعث من ذلك ما هو أدون منه مرتبةً وهو الشوق إلى التشبّه به بمقدار الإمكان. فيلزم طلب الحركة لامن حيث هي حركة، ولكن من حيث قلنا.

ويكون هذا الشوق يتبع[٥] ذلك العشق والإلتذاذ منبعثاً عنه، وهكذا الإستكمال منبعثاً عن الشوق؛ فعلى هذا النحو يحرّك المبدأ الأوّل جرم السماء.

---

١. خ: هذا
٢. نج، نجا: يكون مقصودها
٣. م: مشتاق
٤. م: تأثر
٥. نجا: تبع

وقد اتّضح لك من هذه الجملة أيضاً أنّ المعلم الأوّل إذا قال: «إنّ الفلك متحرّك بطبعه» فماذا يعني، أو قال: «إنّه يتحرّك[١] بالنفس». فماذا يعني، أو قال: «[إنّه] متحرّك بقوّة غير متناهية يحرّك كما[٢] يحرّك المعشوق» فماذا يعني، وأنّه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا تصريح بأنّ الموجب للحركة الفلكية التشبّه بالأوّل من حيث هو بالفعل والحركة غير مقصودة بالقصد الأوّل.

قوله: «وقد اتّضح لك من هذه الجملة أنّ المعلم الأوّل إذا قال إنّ الفلك متحرّك بطبعه فماذا يعني».

و[٣]اعلم أنّه إذا قال: الفلك متحرّك بطبعه يعني به وجهين:

أحدهما : أنّها ليست مخالفة لطبيعة أخرى في جسمه.

وثانيهما : أنّ فيه ميلاً يوجب الحركة.

و إذا قال: «إنّه متحرّك بالنفس» يعني به أنّ فيه مبدءاً قريباً يتحرّك[٤] بالإرادة.

وإذا قال: «إنّه متحرّك بقوّة غير متناهية مجرّدة» عنى أنّه يحرّك بالتعشّق كما يحرّك[٥] المعشوق.

قال الشّيخ:

---

١. نج: متحرك
٢. م: ـ يحرك كما
٣. ف: ـ و
٤. ف: محرّكان
٥. ف: تحرّك

[فصل ١٨]

[في أنّ لكلّ فلك جزئي محرّكاً أوّلاً مفارقاً قبل نفسه يحرّك على أنّه معشوق، فإنّ المحرّك الأوّل للكلّ مبدأ لجميع ذلك]

وأنت تعلم أنّ جوهر هذا الخير[١] ـ الأوّل ـ واحد، ولايمكن أن يكون[٢] هذا المحرّك الأوّل الذي لجملة السماء[٣] فوق واحد، وإن كان لكلّ كرة من كرات السماء محرّك قريب يخصّها[٤]، ومتشوّق[٥] معشوق يخصّها[٦] على مايراه المعلم الأوّل ومن بعده من محصّلي[٧] المشائين[٨].

فإنّهم إنّما ينفون الكثرة عن محرّك الكلّ، ويثبتون الكثرة للمحرّكات المفارقة وغير المفارقة الّتي تخصّ واحداً واحداً منها، فيجعلون أوّل المفارقات الخاصة[٩] محرّك الكرة الأولى، وهي عند من تقدّم بطلميوس كرة الثوابت، وعند من تعلّم[١٠] بالعلوم الّتي ظهرت

---

١. نجا: المحرّك / نج: + المعشوق
٢. ش: يمكن
٣. م: السمائية
٤. نج: يخصه
٥. نجا: مشوق
٦. نج: يخصه
٧. نج: + علماء / نجا: + الحكمة
٨. نجا: المشائية
٩. نج: الخاصية
١٠. نجا: يعلم

لبطلميوس كرة خارجة عنها، محيطة بها غير مكـوكبة، وبـعد ذلك فحرّك الكرة الّتي تلي الأولى ـ بحسب اختلاف الرأيين ـ وكذلك[١] هلم جراً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّك الكلّ شيء واحد[٢] ولكلّ كـرة بـعد ذلك محرّك خاص.

والمعلّم الأوّل يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظـهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة.

وبعض من هو أسدّ قولاً من أصحابه يصرّح ويقول في رسالته الّتي في مبادئ الكـلّ /DB35/ أنّ محـرّك جـملة[٣] السماء[٤] واحـد، لايجوز أن يكون عدداً كثيراً، و إن كان لكلّ كرة محرّك[٥] ومتشوّق[٦] يخصّانه[٧].

والذي تحسن عبارته عن كتب المعلم الأوّل على سبيل تلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني يصرّح ويقول ماهذا معناه: أنّ الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصية[٨] لكلّ فلك، عـلى أنّـه فـيه [و] وجود مبدأ حركة خاصية له، على أنّه معشوق و[٩]مفارق. وهـذا[١٠]

١. نج: + ما بعدها و
٢. نج: ـ واحد
٣. م: ـ جمله
٤. م: السمائيه
٥. م: تحرّك
٦. نجا: مشوق
٧. يمكن أن يقرأ ما في ش: يخصاوه
٨. نجا: خاصة
٩. نج، نجا: ـ و
١٠. نج: هذان / و هو الأظهر

أقرب قدماء من[1] تلامذة المعلم الأوّل من سواء السبيل.

ثمّ القياس يوجب هذا، فإنّه قد صحّ لنا بصناعة المجسطي: أنّ حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء، فيجب لكلّ حركة محرّك غير الذي للآخر، ومتشوّق[2] غير الذي للآخر، وإلّا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء.

وقد بينا أنّ هذه المتشوقات[3] خيرات محضة، مفارقة للمادّة، وإن كانت الكرات والحركات كلّها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترك لذلك في[4] دوام الحركة واستدارتها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المختار من هذا الإختلاف أنّ لكلّ فلك محرّك خاص فيه، وأنّه مباشر للحركة ومحرّك مفارق على أنّه معشوق.

واستدلّ على ذلك باختلاف جهات الكرات والحركات بالسرعة والبطؤ وأنّ كلها مشتركة في الشوق إلى المبدأ الأوّل، وكذلك يشترك الكلّ في دوام الحركة واستدارتها.

قال الشّيخ:

---

١. نج: ـ من
٢. نجا: مشوق
٣. نجا: المشوقات
٤. د: وكذلك يشترك الكلّ في

[فصل ۱۹]

[في إبطال رأي من ظنّ أنّ اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت السماء]

ونحن نزيد[۱] هذا بياناً، ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدّمين ـ إذ[۲] يقول: إنّ الإختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية[۳] بالأمور الكائنة الفاسدة الّتي تحت كرة فلك[٤] القمر، وكانوا سمعوه أيضاً وعلموا بالقياس أنّ الحركات السماوية لايجوز أن تكون لأجل شيء غير ذاتها[٥]، ولايجوز أن يكون لأجل معلولاتها ـ أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إنّ نفس الحركة ليس لأجل ماتحت كرة فلك[٦] القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والتشوّق إليه . وأمّا[۷] اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كلّ واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً

---

۱. يمكن أن يقرأ ما في ش: نريد
۲. خ: ان
۳. ش: للغاية
٤. نج، نجا: ـ فلك
٥. نج: ذواتها
٦. نج، نجا: ـ كرة فلك
۷. نج، نجا: فامّا

ينتظم به بقاء الأنواع.

كما أنّ رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له، إليه طريقان:

أحدهما: يختصّ بإيصاله[١] إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره.

والآخر: يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ وجب في حكم خ يته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل نفع[٢] ذاته.

قالوا: و[٣]كذلك حركة كلّ فلك إنّما هي لتبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع[٤] غيره.

فأوّل ما نقول لهؤلاء: إنّه[٥] إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك، ويعرض في نفس الحركة.

حتّى يقول قائل: إنّ السكون كان يتمّ لها به خير يخصّها[٦]، والحركة كانت لاتضرّها في الوجود وتنفع[٧] غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر، فاختارت الأنفع. فإن كانت العلّة المانعة عن القول[٨] بأنّ حركتها لنفع[٩] الغير استحالة قصدها فعلاً

---

١. ش: باتصاله
٢. نج، نجا: ـ نفع
٣. خ: ـ و
٤. لج: لينفع
٥. نج: ـ أنّه / نجا: أنّ
٦. نج: خيرية تخصها
٧. يمكن أن يقرأ ما في ش: تنتفع
٨. د، خ: + ثم نقول
٩. م: ليقع

لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلّة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة، وإن لم تمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة، وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذه الحالة، فليس ذلك على ترتيب القوّة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلوّ والسفل حتّى ينسب إليه ، بل ذلك مختلف.

ونقول بالجملة: لايجوز أن[1] يكون منها[2] شيء لأجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولاتقدير سرعة وبطء، بل[3] ولاقصد فعل البتة لأجلها.

وذلك لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود، و[4]لأنّ كلّ ما لأجله شيء آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر من حيث هو، والآخر على ما هما عليه. بل يتمّ به للآخر النحو من[5] الوجود الداعي إلى القصد، ولايجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس، فلايكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون، وإلّا كان القصد معطياً[6] ومفيداً لوجود ما [هو] أكمل وجوداً منه. وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئاً له، ومفيد وجوده شيء آخر. مثل الطبيب للصحة، فالطبيب لايعطي الصحة، بل يهيّء لها المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحةَ مبدأ أجلّ من الطبيب،

---

١. نج: ـ أن
٢. نجا: عن
٣. نجا: ـ بل
٤. نج، نجا: ـ و
٥. هكذا في جميع النسخ
٦. د، خ: مطيعاً

وهو الذي يعطى المادّة جميع صورها، وذاته أشرف من المادّة. وربّما كان القاصد مخطئاً في قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لأجله في الطبع، بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان /DA36/ يحتاج إلى تطويل وتحقيق، وفيه شكوك لاتنحل إلّا بالكلام المشبع، فلنعدل [1] [الآن] إلى الطريق الأوضح[2].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذهب قوم إلى أنّ اصل حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول المجرّدة.

أمّا اختلاف الحركات في الجهات والسرعة والبطء وغيرها فللعناية بالسافلات؛ لأنّ الفلك لو تحرّك إلى تلك الجهة بل إلى جهة أخرى لحصل التشبه. فلمّا استوى عنده الأمر إن اختار الأنفع كما أنّ رجلاً خيّر لوأراد الذهاب إلى موضع بمهمّ له.

ثمّ اعترض له طريقان:

أحدهما: يكون مختصّاً بأن يوصله إلى الموضع الذي فيه مهمّه ومقصودها.

وثانيهما: يكون مع ذلك نافعاً للغير، فإنّ خيريته يبعثه على سلوك الطريق النافع للغير.

---

١. خ: فلنعد ٢. نج: فصح

والشّيخ أبطل هذا المذهب بوجهين:

أحدهما: أنّه لو جاز أن يقصد الفلك بجهة الحركة نفع السافل لجاز أن يقصد ذلك بنفس الحركة، حتّى يقال: إنّ الحركة والسكون بالنسبة إليه على السواء[١]، لكنّه اختار الحركة لينتفع السافل.

ولمّا كان هذا باطلاً فكذلك ذلك.

الوجه الثاني: و[٢]هو أنّه لايجوز أن تكون حركة ولا اختيار الجهة لأجل السافلات؛ لأنّ كلّ مَن قصدَ إلي فعل الشيء فإنّه يكون ذلك الفعل أولي عنده من عدمه، ويكون مستفيداً بذلك الفعل كمالاً. ولايجوز أن يستفيد الأكمل من الأخس كمالاً، فالعالي البتة لايفعل شيئاً لأجل السافل، وإنّما يفعل لأجل الأعلى[٣]، ثمّ يحصل نفع للسافل بالتبعية والعرض.

قال الشّيخ:

[إنّ الفلك لا يقصد بالحركة نفع السافلات]

فنقول: إنّ كلّ قصد[٤] فله مقصود، والعقلي [منه]هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد[٥] من لا وجوده عنه، وإلّا فهو هذر[٦]. والشيء الذي هو أولى بالشيء فإنّه يفيده كمالاً مّا، و[٧]إن

---

١. ف: سواء
٢. ف: ـ و
٣. هكذا في النسخ
٤. نجا: قاصد / و هو الأظهر
٥. خ: بالقصد
٦. الهذر: الباطل، الرديء

كان بالحقيقة فحقيقياً وإن كان بالظن فظنياً، مثل استحقاق المدح وظهور[٨] القدرة وبقاء الذكر، فهذه وما أشبهها كمالات ظنية. أو الربح أو السلامة أو رضاء الله تعالى[٩] وحسن معاد الآخرة، وهذه وما أشبهها[١٠] كمالات حقيقية لاتتمّ بالقاصد وحده.

فإذاً كلّ قصد ليس عبثاً، فإنّه يفيد كمالاً لقاصده، لو لم يقصده[١١] لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فإنّ فيه لذة أوراحة أو غير ذلك أو شيئاً ممّا علمت وسائر ماتبيّن[١٢] لك.

و محال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن، فإنّ المواضع الّتي يظنّ فيها أنّ المعلول أفاد علته كمالاً مواضع كاذبة أو محرّفة. ومثلك ممّن أحاط بما سلف له في الفنون لايقصر عن تأمّلها وحلّها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا الكلام يتضمّن زيادة إيضاح وبيان لما أنّ الفلك لايقصد بالحركة نفع السافلات، وبيانه هو: أنّ كلّ من فعل فعلاً لأجل شيء كان ذلك وجود[١٣] الفعل عنده أولى من لا وجوده، و[١٤]إلّا لما كان إيصال ذلك النفع إليه غرضاً ومقصوداً، لا أنّ الغرض هو الذي

---

٧. نج: ـ و

٨. ش: فظهور

٩. نج، نجا: ـ تعالى

١٠. نج: اشبها

١١. نج، نجا: لم يقصد

١٢. نج: بين

١٣. د: وجوده

١٤. م: ـ و

يجعل وجود الفعل أولى بالفعل من عدمه، وحينئذٍ يكون الفاعل مستفيداً بذلك الفعل كمالاً لو لم يحصل له ذلك الكمال.

وإذا عرفت هذا فنقول[1]: يستحيل أن يستكمل الفلك بالسافلات؛ لأنّها محتاجة في[2] كمالاتها إلى الفلك، فلو استفادت[3] الفلك منها الكمال لزم الدور، وذلك محال، فنصب[4] مقصود الفلك من الحركة شيء أعلى من السافلات. ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «إن كلّ قصد فله مقصود، والعقلي[5] [منه هو] الذي يكون وجود المقصود عن القاصد أولى [بالقصد] من لاوجوده وإلّا فهو هذر».

القصد إلى شيء قد يكون عقلياً، و[6]قد يكون تخيّلياً، وقد يكون عينياً. والقصد العقلي إنّما يكون إلى الشيء إذا كان وجود ذلك الفعل أولى عند الفاعل من لاوجوده، وإلّا لكان ذلك عبثاً.

قوله: «والشيء الذي [هو] أولى بالشيء، فإنّه يفيده كمالاً مّا إن كان بالحقيقة فحقيقياً وإن كان بالظن فظنياً».

معناه: أنّ الشيء إذا كان أولى بالشيء فإنّ ذلك يفيده كمالاً، ثمّ ذكر الكمال الحقيقي والظني.

---

١. ف: وإذا هذا
٢. ف: إلى
٣. كذا
٤. هكذا في النسخ / و الظاهر: فتعيّن
٥. م: العقل
٦. ف: قديكون عقلياً و

قوله: «فإذاً كلّ قصد ليس عبثاً فإنّه يفيد كمالاً مّا[1] لقاصده».

معناه: أنّ القصد العقلي يفيد القاصد، كما لو لم‌يقصد ذلك لم‌يكن له ذلك الكمال.

قوله: «والعبث أيضاً».

يشبه أن يكون هذا جواباً عن نقض على القاعدة المذكورة؛ فإنّ الفعل العبثي يكون مقصوداً ولايفيد كمالاً، أجاب عنه بأنّه يفيد لذة وراحة.

قال الشّيخ:

[الإشكال]:

فإن قال قائل: إنّ الخيرية توجب هذا، وإنّ الخيرية تفيد الخير /DB36/.

[الجواب]:

قيل له: إنّ الخيرية[2] تفيد الخير ولكن[3] لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك، فإنّ هذا يوجبه النقص، فإنّ[4] كلّ طلب وقصد لشيء فهو طلب لمعدوم، وجوده عند[5] الفاعل أولى [من لاوجوده]، فادام[6]

١. كذا / و النص: ـ ما
٢. نج: الخير
٣. نج، نجا: ـ ولكن
٤. نجا: وإن
٥. نج: عن
٦. نج، نجا: و مادام

معدوماً وغير مقصود[1] لم يكن ما هو الأولى به، وذلك نقص.

فإنّ الخَيرية لايخلو [١]: إمّا أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد، ولامدخل لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كون هذا القصد ولا كونه على الخيرية واحداً، فلاتكون الخيرية توجبه، ولايكون[2] حال سائر لوازم الخيرية الّتي تلزمها بذاتها لاعن قصد هو قصد[3] هذه الحالة[4].

[٢]: وإمّا أن يكون بهذا القصد تتمّ الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علّة لاستكمال الخيرية وقوامها، لامعلولاً[5] لها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا سؤال وجواب عنه.

أمّا السؤال فهو: أنّ اختيار جهة الحركة خير وكونه خيراً يوجب القصد إليه .

جوابه: أنّ كون الشيء موجباً للخير إنّما يكون إذا كان لا على سبيل القصد والطلب ليكون ذلك، فإنّ القصد إلى الخير يوجب النقص على مابيناه وأيضاً فإنّ الخيرية [١]: إمّا تكون موجودة متحقّقة بدون هذا القصد، [٢]: وإمّا أن لاتكون موجودة بدونه، فيكون وجود هذا

---

١. م: + و
٢. خ: و يكون
٣. نجا: ـ قصد
٤. نج: الحال
٥. ش: معلول

القصد وعدمه بالنسبة إلى الخيرية على السواء. وإن لم‌تكن الخيرية موجودة بدونه لم‌تكن الخيرية علّة له، بل هي معلولة.

قال الشّيخ:

[الإشكال]:

فإن قال قائل: إنّ ذلك للتشبّه بالعلّة الأولى في أنّ خيريته متعدّية، وحتّى تكون بحيث يتبعها خير.

[الجواب]:

فنقول: إنّ هذا في ظاهر الأمر مقبول، وفي الحقيقة مردود؛ فإنّ التشبّه به في أن لايقصد شيئاً[1]، بل أن ينفرد بالذات؛ فإنّه على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة من[2] أهل العلم، وأمّا استفادة كمال بالقصد فمبائن للتشبّه به.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقصود الأوّل شيء، وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الإستتباع.

فيجب في اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأوّل شيئاً وتكون المنفعة[3] المذكورة مستتبعة لذلك المقصود، فتكون الخيرية غير مقصودة قصداً أولياً لنفس مايتّبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال في ذات الشيء، مستتبع لتلك المنفعة حتّى يكون

---

١. نج، خ، ش: شيء / و النصّ هوالأصح ٢. نج: ـ من
٣. م: للمنفعة

تشبّهاً بالأوّل.

ونحن لانمنع[١] أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأوّل، على أنّها تشبّه[٢] بذات الأوّل من الجهة الّتي قلنا، وتشبّه بالقصد الثاني بذات الأوّل من حيث يفيض عنه الوجود بعد أن يكون القصد الأوّل أمراً آخر ينظر به إلى فوق.

وأمّا النظر إلى أسفل واعتباره فلا؛ فلو جاز أن يقع القصد الأوّل إلى الجهة حتّى يكون تشبّها بالأوّل لجاز في نفس اختيار الحركة؛ وكانت[٣] الحركة لأجل مايجب يفيض عنها وجود ليس تشبّهاً به من حيث هو كامل الوجود معشوقه، إنّما ذلك لذاته من حيث ذاته، ولامدخل البتة لوجود الأشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنّه على كماله الأفضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكلّ، لا طلباً وقصداً؛ فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبّه على هذه الصورة، و[٤]لا على مايتعلّق للأوّل[٥] به كمال.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا سؤال آخر وجواب عنه.

أمّا السؤال فهو: أنّ اختيار جهة الحركة لنفع السافل تشبّه بالواجب الوجود لذاته.

---

١. نج: لا تمنع ٢. ش: نسبة
٣. نج، نجا: فكانت ٤. نج: ـ و
٥. م: ـ لاوّل

والجواب عنه: أنّ التشبّه[١] بالواجب الوجود لذاته لأنّه[٢] لا[٣] يقصد بفعله شيئاً باتفاق العقلاء. أمّا استفادة الكمال بالقصد فيضادّ التشبّه[٤].

اللهمّ إلّا[٥] أن يقال: المقصود بالقصد الأوّل وبالذات شيء، وإنفاع السافل مقصود بالقصد الثاني و بالعرض؛ فيجب أن يكون هناك[٦] استكمال في ذات الشيء[٧]، ثمّ يستتبع لتلك الخيرية حتّى تكون تشبّهاً بالأول. و نحن نجوّز الخيرية أن تكون حركة مقصودة بالقصد الأوّل لأجل التشبّه بذات الأوّل من جهة أن كلّ ماكان ممكناً له فهو حاصل له بالفعل، ويشبه بالقصد الثاني به أيضاً من حيث إضافة الوجود.

قال الشّيخ:

[الإشكال]

فإن قال قائل: إنّه كما [قد] يجوز أن يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيراً وكمالاً والحركة فعل[٨] له مقصود، فكذلك سائر[٩] أفاعيلها[١٠].

---

١. م: النسبة ٢. م: ـ لأنّه
٣. ف: ـ والجواب... لا / ف: + إنّما يكون إذا لم
٤. ف: الشبه ٥. م: ـ إلّا
٦. ف: هنا ٧. ف: ـ الشي
٨. كذا في النسخ
٩. نج: وكذلك بساير
١٠. نج، نجا: افاعيله / و هو الأصح

[الجواب]

فالجواب: إنّ الحركة ليست تستفيد كمالاً وخيراً وإلّا لانقطعت عنده، بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه، وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل؛ /DA37/ إذ لايمكن استثبات الشخص له[1]. فهذه الحركة لاتشبه سائر الحركات الّتي تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمّل هذه الحركة نفس المتحرّك عنها بذاتها، لأنّها نفس استيفاء[2] الأوضاع والأيون على التعاقب.

وبالجملة يجب أن يرجع إلى مافصّلناه فيما سلف حين[3] بيّنا أنّ هذه الحركة كيف تتبع التصوّر المتشوّق، وهذه الحركة شبيهة[4] بالثبات.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا سؤال وجواب عنه وهو مشكل، لم‌تظهر لي فائدته، ومع ذلك فإنّه صريح في أنّ الحركة للفلك مقصودة لذاتها وليس المقصود منها التشبّه بالفعل.

قال الشّيخ:

[الإشكال]

فإن قال قائل: إنّ هذا القول يمنع من وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها.

١. نج: ـ له
٢. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: استبقاء
٣. م: + تناول
٤. م: يشبهه

[الجواب]

فإنّا سنذكر من[١] بعد ما نُزيل[٢] هذا الإشكال، ونعرّف[٣] أنّ[٤] عناية الباري ـ عزّ وجلّ ـ بالكلّ على أيّ سبيل هي، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أيّ سبيل هي، وأنّ الكائنات الّتي عندنا كيف العناية بها[٥] من المبادئ الأولى والأسباب الّتي وسطها[٦].

فقد اتضح بما أوضحناه أنّه لايجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات إلّا بالعرض، وأنّها لاتقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كان يرضى به ويعلمه.

بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليبرّد[٧] غيره ولكن يلزمه أن يبرد[٨] غيره ـ والنار تسخّن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها، لالتسخّن غيرها، ولكن يلزمها[٩] أن تسخّن غيرها؛ والقوّة الشهوانية تشتهي لذة الجماع لدفع[١٠] الفضل، وتتمّ لها اللذة، لاليكون[١١] عنها ولد، ولكن يلزمه ولد؛ والصحة هي صحّة بجوهرها وذاتها، لا لأن تنفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض ـ كذلك في العلل المتقدّمة. إلّا أنّ هناك إحاطة بما يكون وعلماً بأنّ وجه النظام

١. نج، نجا: ـ من / و هو الأظهر
٢. نج، نجا: يزيل
٣. لج، نجا: يعرف
٤. نجا: ـ أن
٥. ض: لها
٦. نج: توسطها / نجا: الأسباب المتوسّطة
٧. نج: لا لمبرد
٨. م: برد
٩. في النسخ: يلزمه
١٠. نج، نجا: لتدفع
١١. م: يكون

والخير فيها كيف يكون، وأنّه على ما يكون، وليس[١] في تلك.

فإذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوية إنّما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك، وإنّما اختلفت لأنّ مبادئها المعشوقة المتشوّق إليها قد تختلف بعد ذلك الأوّل.

وليس إذا أشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوّق حركة بهذه الحال، فيجب أن يؤثّر ذلك فيما علمنا من أنّ الحركات مختلفة لاختلاف المتشوّقات.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذه معارضة وجواب عنها.

أمّا المعارضة فهي: أنّه لو لم‌يكن قصد أصل حركة الفلك ولا اختيار [٢]جهة الحركة لأجل إنفاع السافلات، لبطل القول بالعناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها.

والجواب عنها سيأتي إن شاء اللّه تعالى.

قوله: «فقد اتضّح بما أوضحنا[ه] أنّه لايجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل[٣] بالمعلول بالذات إلّا بالعرض».

لمّا ذكر البرهان ـعلى أنّ[٤] العلّة لاتستكمل بالمعلول بالذات إلّا بالعرض، وأنّها لاتفعل فعلاً لأجل المعلول ـ صرّح بالنتيجة هاهنا.

---

١. نج: ـ و ليس
٢. خ: + و
٣. م: مستكمل
٤. ف: ـ أنّ

قوله: «بل كما أنّ الماء يبرد[١] بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليبرد غيره، ولكن يلزم أن يبرد غيره ومنها[٢] النار فإنّها تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ النوع لا لتسخّن غيرها بالعرض[٣]». إلى قوله: «كذلك في العلل المتقدّمة. إلّا أن هناك إحاطة بما يكون وعلماً بأنّ وجه النظام والخير».

معناه: الأمر في العلل المتقدّمة أعلى الأفلاك[٤]، كما في هذه الأمثلة. لها فعل[٥] بالذات وفعل[٦] بالعرض، لكن فرق بينها من حيث إنّ العلل المتقدّمة عالمة بما يصدر منها وبوجه النظام والخير فيه، ولا كذلك الفاعل في هذه الأمثلة؛ لأنّها صادرة عن طبيعة لاشعور لها.

قوله: «وإذا[٧] كان الأمر على هذا فالأجرام السماوية إنّما اشتركت في الحركة المستديرة هو شوقه[٨] إلى معشوق مشترك».

وهو الأوّل الواجب لذاته، وعلّة اختلافها في الحركات هو اختلاف مبادئها المعشوقة المتشوّقة إليها بعد الأوّل الواجب لذاته.

قال الشيخ:

---

١. ف: برد ٢. كذا / و النص: ـ منها

٣. كذا / والنص: ـ بالعرض

٤. يمكن أن يقرأ ما فى «د» و بعض النسخ: الاملاك

٥. ف: فعلاً ٦. ف: فعلاً

٧. كذا / و النص: فاذا ٨. كذا / و النص: المستديرة شوقاً

[فصل ٢٠]
[في أنّ المعشوقات الّتي ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام]

[في إبطال رأي من زعم أنّ الفلك الأقصى متشبه بالواجب الوجود]

ولكن بقي علينا شيء وهو أنّه يمكن أن يتوهّم المتشوّقات[١] المختلفة أجساماً لاعقولاً مفارقة، حتّى يكون مثلاً الجسم الذي هو أخسّ متشبّهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف كما ظنّه المتقدّمون[٢] من أحداث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة؛ إذ لم يفهم غرض الأقدمين.

فنقوله[٣]: إنّ هذا محال، وذلك لأنّ التشبّه به يوجب مثل حركته وجهتها، والغاية الّتي يؤمها فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فإنّما يوجب الضعف في الفعل، لا المخالفة في الفعل مخالفة[٤] توجب /DB37/ أن يكون هذا إلى جهة وذلك[٥] إلى أخرى.

---

١. نجا: المعشوقات
٢. نج، نجا: ظنّه أبوالحسن العامري القدم
٣. خ: فنقول
٤. م: لمخالفه
٥. نج: ذاك

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذهب قوم[١] إلى أن كلّ فلك فهو متشبّه بالفلك الذي فوقه، وأمّا الفلك الأقصى فهو متشبّه بالواجب[٢] الوجود لذاته الأوّل.

والشّيخ أبطل هذا المذهب قائلاً بأنّه لو كان كلّ فلك متشبّهاً بما فوقه[٣] لكان متشابهاً في جهة الحركة وسرعتها، وليس الأمر كذلك.

فإن قيل: هذا إنّما يجب أن لو لميكن السافل قاصراً عنه بالمرتبة.

قلنا: القصور عنه في المرتبة يوجب الضعف في الفعل، لا المخالفة في الفعل مخالفة يوجب أن يكون هذا في جهة والأخرى في جهة أخرى.

قال الشّيخ:

[ليس اختلاف الأفلاك بسبب أجسامها]

ولايمكن أن يقال: أنّ السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم؛ فإن[٤] كان طبيعة[٥] ذلك[٦] الجسم تعاند[٧] أن يتحرّك من «ا» إلى «ب»، ولاتعاند[٨] أن يتحرّك من «ب» إلى «ا» فإنّ هذا محال. فإنّ الجسم بما هو جسم لايوجب هذا.

---

١. ف: ـ قوم
٢. ف: بالوجود
٣. م: قوله:
٤. نج: ـ فإنّ
٥. نجا: كان تكون طبيعية
٦. نج، نجا: ـ ذلك
٧. نجا: الجسم كان طبيعة الجسم
٨. نجا: تقتضي

والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص، ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل[١] عنه قسراً، فدخل[٢] [في][٣]حركة الفلك معنى قسري.

ثمّ وجود كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ نسبة محتمل في طبيعة الفلك، فليس يجب إذاً أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز، [و] إن أزيل من[٤] جهة لم تجز بحسب الطبع، إلّا أن تكون هناك طبيعة تفعل حركة إلى جهة، فتجيب[٥] إلى تلك الجهة، ولاتجيب[٦] إلى جهة أخرى إن عنقت[٧] عن جهتها.

وقد قلنا: إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه ولاجهات مختلفة. فليس إذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن[٨] تحريك النفس له إلى أيّ جهة كانت.

وأيضاً لايجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتّى يكون طبعها أن تريد تلك الجهة لامحالة، إلّا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة؛ لأنّ الإرادة تبع للغرض، [و] ليس الغرض تبعاً للإرادة. فإذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض. فاذاً لامانع من جهة الجسمية ولا من[٩] جهة الطبيعة ولا من جهة النفس إلّا اختلاف الغرض

---

١. نجا: تنقل
٢. نجا: فيدخل
٣. الإضافة من نجا
٤. م: عن
٥. نجا: تميل
٦. م: يحسب
٧. نجا: منعت
٨. نج: ـ عن
٩. م: + ولامن جهة الجسمية

والقسر أبعد الجميع عن الإمكان.

فإذن لو كان الغرض تشبّهاً بعد الأوّل بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له، أو أسرع منه في كثير من المواضع[١].

وكذلك إن كان الغرض لمحرّك هذا الفلك التشبّه بمحرّك[٢] ذلك الفلك، وقد كان بان أنّه ليس الغرض في تلك الحركات شيئاً يوصل إليه البتة بالحركة، بل شيئاً مبائناً. وبان الآن أنّه ليس جسماً.

[إنّ الغرض لكلّ فلك هو التشبه بجوهر عقلي يخصه]

فبقي أن الغرض لكلّ فلك التشبّه[٣] بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها. ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولّد عنها، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه؛ فبقي أن يكون لكلّ واحد منها شوق تشبّه بجوهر عقلي مفارق يخصه، وتختلف الحركات وأحوالها اختلافها[٤] الذي لها[٥] لأجل ذلك، وإن كنّا لانعرف كيفية وجوب ذلك وكمّيته، وتكون العلّة الأولى متشوقة[٦] الجميع بالإشتراك.

فهذا معنى قول القدماء أنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وأن[٧] لكلّ كرة محرّكاً[٨] يخصّها ومعشوقاً[٩] [يخصّها]. فيكون إذن لكلّ فلك[١٠] نفس

١. نج: للواضع
٢. خ: محرك
٣. نج، نجا: تشبه
٤. نجا: وجهاتها
٥. م، نج: بها
٦. نج: متشوق
٧. م، نج، نجا: ـ ان
٨. نجا: محرّك
٩. نجا: معشوق
١٠. م: تلك

محرّكة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيّل، أيّ تـصوّر للـجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ما يعقله من الأوّل وما يعقله من المبدأ[١] الذي يخصّه القريب منها[٢] مبدأ يشوّقه إلى[٣] التحريك[٤]، ويكون لكلّ فلك عقل مفارق نسبة إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، وأنّه مثال كلّي عقلي لنوع فعله، فهو يتشبّه به.

[وبالجملة] فلابدّ في كلّ متحرّك منها لغرض عقلي، وبالجملة لابدّ[٥] من مبدأ عقلي[٦] يعقل الخير الأوّل، وتكون ذاته مفارقة.

فقد علمت أنّ كلّ ما يعقل [فـهو] مـفارق الذات ومـن مـبدأ للحركة جسماني أي موصل[٧] للجسم[٨].

فقد علمت أنّ الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختـارة متجدّدة الإختيارات[٩]، أي[١٠] على الإتصال جزئيتها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لـمّا أثبت أنّ غرض[١١] الفلك من الحركة ليس هو التشبّه بفلك أعلى منه، أراد أن يبيّن أن اختلاف حركات الأفلاك ليس لإختلاف طبيعة ذلك الجسم[١٢] بأن تكون طبيعة الجسم تعاند أن

---

١. نجا: + القريب
٢. نج، نجا: منه
٣. م: الا
٤. نج: التحرّك
٥. نج، نجا: ـ وبالجملة لابد
٦. خ: عقل
٧. نج: من اصل / نجا: مواصل
٨. نج: الجسم
٩. نج: الاختيار
١٠. نجا: ـ أي
١١. ف: عرض
١٢. ف: ـ الجسم

يتحرّك من جهة إلى جهة ولاتعاند أن يتحرّك[١] الجسم من جهة أخرى إلى جهة أخرى.

قال: وهذا محال؛ لأنّ الجسم من حيث هو جسم لايوجب هذا، وإلّا لشاركت[٢] الأجسام في هذا، والطبيعة من حيث هي طبيعة لاتطلب موضعاً طبيعياً لكن تطلب موضعاً معيناً، وإلّا لكان النقل عنه قسرياً /DA38/؛ فحينئذٍ تكون حركة الفلك قسرياً، والقسر لايكون دائماً ولا أكثرياً أيضاً، [و] لايجوز أن تكون للفلك[٣] طبيعة توجب اختلاف الحركات لِما بيّنّا أنّ حركات الأفلاك ليست طبيعية، ولايجوز أن يكون ذلك الإختلاف من جهة النفس حتّى يريد تلك الجهة لامحالة، إلّا إذا كان غرض[٤] في الحركة مختصاً[٥]، لأنّ الأرادة تابعة للغرض لا الغرض تابع للإرادة.

قوله: «فإذا كان لو كان الغرضُ التشبهَ بجسم من السماوية».

هذا هو البرهان الذي ذكر على أنّ المتشبّه به لايجوز أن يكون جسماً سماوياً.

قوله: «وكذلك [إن كان] الغرض لمحرّك ذلك[٦] الفلك التشبه بمحرّك ذلك الفلك».

معناه: أنّه ليس غرض محرّك الفلك التشبّه بمحرّك فلك آخر.

---

١. ف: ـ من جهة... يتحرّك
٢. م: يشارك
٣. ف: الفلك
٤. اكثر النسخ غير منقوطة وكذا فيما بعد
٥. د، و اكثر النسخ: مختص
٦. كذا / و النص: هذا

قوله: «فبقى أنّ الغرض لكلّ فلك التشبّه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادّها».

معناه: هو أنّ غرض كلّ فلك من الحركة التشبّه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها.

قوله: «ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولّد عنها».

معناه: ممتنع أن يكون غرض الفلك من الحركة التشبّه بالعنصريات[1] لما بينا. فبقى أن يكون ذلك هو التشبّه بالجواهر المفارقة العقلية.

قوله: «وتختلف الحركات وأحوالها اختلافها[2] والذي لأجل ذلك».

معناه: وتختلف الحركات لاختلاف تلك المتشوّقات وإن كنّا لانعرف كيفيته وكميته.

قوله: «وتكون العلّة الأولى تتشوّق[3] الجميع».

معناه: أنّ جميع الأفلاك يتشوّق إلى الواجب الوجود لذاته.

قوله: «فهذا معنى قول القدماء أنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً».

معناه: أنّ لكلّ فلك محرّكاً خاصاً هو معشوقه، وللكلّ محرّك واحد معشوقه.

واعلم أنّ الكلام في هذا الفصل مشوّش غير مضبوط، والتقسيمات غير منحصرة، ونحن نريد أن نقرّره ونضبطه. فنقول: أنّ الحركة

---

١. ف: ـ و مايتولد... بالعنصريات ٢. ش، د، خ: اصلاً و

٣. كذا / والنص: متشوقة

الفلكية لابدّ لها من غاية، وتلك الغاية ليست إلّا الجواهر العقلية.

وبيان ذلك: أنّ الفلك متحرّك بالإرادة، وكلّ متحرك بالإرادة فله غرض.

أمّا إنّ الفلك متحرّك بالإرادة فقد ثبت أنّ كلّ متحرّك بالإرادة فله غرض؛ لأنّه لو لم‌يكن له في فعله غرض[1] لما باشره، وأيضاً الفعل الذي لا غرض فيه لايكون دائماً، بل ولا أكثرياً؛ فاذاً الفلك له في حركته غرض.

وذلك الغرض لابدّ وأن يكون كمالاً عند الفاعل، وإلّا لم‌يكن طالباً له؛ ثمّ ذلك الكمال لايخلو [١]: إمّا أن يكون كمالاً حقيقياً؛ [٢]: وإمّا أن لايكون.

فإن لم‌يكن ذلك كمالاً حقيقياً أمكن أن يظهر لذلك الطالب إلى ذلك المطلوب ليس[2] بكمال حقيقي، فحينئذٍ لايطلبه، وذلك على الفلك محال، لِما ثبت أنّ حركته لاتنقطع، فاذاً مطلوب الفلك كمال حقيقي.

ثمّ ذلك الكمال لايخلو [١]: إمّا أن يكون افادة كمال، [٢]: أو استفادة كمال من شيء.

وباطل أن يكون الغرض إفادة كمال؛ لأنّه لايخلو [الف]: إمّا أن تكون افادة الكمال وعدمه بالنسبة إلى الفلك على السواء، [ب]: وإمّا أن لاتكون.

---

١. ش، د: غرضاً

٢. كذا في النسخ / و في العبارة اضطراب.

والأوّل: يوجب امتناع ترجيح الإفادة على عدم الإفـادة[١]، وإلّا لكان ذلك ترجيحاً للممكن[٢] من غيرمرجّح، وأنّه محال.

والثاني: يقتضي أن يكون مستفيداً بذلك الإفـادة كـمالاً، لأنّـه يستفيد بتلك الإفادة تلك الأولوية، فثبت أنّ الغرض للفلك اسـتفادة كمال.

ثمّ لايخلو إمّا أن يستفيد الكمال من الأجسام؛ لأنّ تلك الأجسـام إمّا عنصرية وإمّا فلكية.

ومحال أن تكون عـنصرية؛ لأنّ الأجسـام العـنصرية كـمالاتها مستفادة من الأجسـام الفلكية، فلو استفادت الأجسام الفلكية كمالاتها[٣] من الأجسام العنصرية لزم الدور.

ومحال أن يكون ذلك من الأجسام الفلكية:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الكلام في غرض المفيد كالكلام في غرض حركة المستفيد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الفلك لواستفاد كماله من فلك[٤] آخر لتحرّك إلى جهة حركته وعلى نحو سرعته وبطئه، وليس الأمر كذلك؛ فإنّ الفلكين اللذين يحيط أحدهما بالآخر[٥] كثيراً يختلفان في مأخذ الحركة وفي كيفية بطؤها وسرعتها.

---

١. ف: ـ على عدم الإفادة
٢. م: للتمكن
٣. ف: كمالاتها الفلكية
٤. ش: ـ الفلك
٥. ف: لتحرّك إلى... بالآخر

فثبت أنّ مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني، وذلك الجوهر يجب أن يكون كاملاً من جميع الوجوه، وإلّا لكان تحرّكه للفلك لطلب كمالٍ. ويعود التقسيم من أنّه يطلب الكمال إمّا من جسم أو من غير الجسم، ولاينقطع إلّا عند الإنتهاء إلى جوهر كامل من كلّ الوجوه، ولا نعني بالعقل إلّا ذلك، فثبت العقل.

قال الشّيخ:

[في بيان عدد العقول]

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد[1] الحركات. فإن كانت [الـ] أفلاك[2] المتحيّرة إنّما المبدأ في حركة كرات كلّ كوكب منها قوّة تفيض من الكوكب[3] لم‌يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها /DB38/ لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأوّل.

أوّلها: العقل المحرّك الذي لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى؛ ثمّ الذي هو مثله لكرة الثوابت؛ ثمّ الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي. ونسمّيه نحن «العقل الفعال» وإن لم‌يكن كذلك، بل كان كرة متحرّكة لها حكم في حركة نفسها. ولكلّ كوكب كانت هذه

---

١. نجا: عدد
٢. نج، نجا: افلاك
٣. نجا: الكواكب

المفارقات أكثر عدداً، وكانـ[ت][1] على مذهب المعلم الأوّل قريباً من خمسين لما فوقها، وآخرها العقل الفعال. وقد علمت من كـلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ لمّا فرغ من إثبات العقل شرع في بيان عددها.

ثمّ إنّ قوله: في عدد العقول مضطرب. فقوله: «فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات»، ليس فيه تعيين عدد العقول؛ لأنّه ليس[2] فيه تعيين عدد الحركات.

قوله: «فإن كانت [الـ] أفلاك المتحيرة إنّما المبدأ في حركة كرات كلّ كوكب منها قوّة تفيض من الكواكب، لم‌يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها إلّا بعدد الكرات، فكان عددها عشرة».

المراد من [الـ] افلاك المتحيّرة أفلاك الكواكب السبعة السيّارة.

وقوله: «قوّة تفيض من الكواكب غير معلوم».

ولعلّ المراد منه أنّه إن كانت العقول بعدد الكواكب المتحيّرة لابعدد الكرات، كانت العقول عشرة؛ لأنّ أوّلها العقل المحرّك للكرة الأقصى ثمّ[3] الذي لكرة الثوابت، ثمّ الذي لكرة زحل، وكذلك حتّى ينتهي إلى العقل الفعال الذي لعالمنا. وإن لم‌يكن كذلك، بل كان لكلّ كرة مفارق ولكلّ كوكب، كانت المفارقات أكثر عدداً.

---

١. الإضافة من نجا ٢. ف: ليست

٣. ش: و

أو بالجملة فهذا الكلام لايفيد شيئاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى[١] كلام أوضح من هذا.

٣

قال الشّيخ:

١. ش: ـ تعالى

فصل [٢١]

في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية [عن الأوّل]

وقد[١] صحّ لنا فيا[٢] قدّمناه من القول أنّ[٣] الواجب الوجود بذاته واحد، وأنّه ليس بجسم ولا في جسم، ولاينقسم بوجه من الوجوه؛ فإذاً الموجودات كلّها وجودها عنه، ولايجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه، ولا بسبب[٤] من الأسباب[٥] لا الذي عنه، ولا الذي فيه، أو به يكون، ولا الذي له حتّى يكون لأجل شيء.

فلهذا لايجوز أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ، فيكون قاصداً لأجل[٦] شيء غيره. وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره في غيره وذلك فيه أظهر.

ويخصّه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه أنّ ذلك يؤدّي إلى تكثّر ذاته؛ فإنّه حينئذٍ يكون فيه شيء بسببه يقصد، وهو معرفته

---

١. نج، نجا: فقد
٢. نجا: بما
٣. نج: بأن
٤. نج، نجا: سبب
٥. نج، نجا: ـ من الأسباب
٦. نج: قاصد الأجل

وعلمه لوجوب[١] القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثمّ قصد، ثمّ فائدة يفيدها إيّاها[٢] القصد على ما أوضحنا قبل؛ وهذا محال.

وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة ولا رضاء منه، وكيف يصحّ هذا وهو عقل محض يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أنّه يلزمه[٣] وجود الكلّ عنه؛ لأنّـه لا يـعقل ذاته إلّا عقلاً محضاً ومبدءاً أولاً.

وإنّما يعقل وجود الكلّ عنه على أنّه مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكلّ عنه، وذاته عالمة بأنّ كـماله وعـلوه بحـيث يفيض عنه الخير، وأنّ ذلك من لوازم جلالته المتشوّقة[٤] له لذاتهـا، وكلّ ذات تعلم مايصدر عنها ولايخالطها[٥] معاوقة مّا، بـل يكـون على ما أوضحنا[ه] فإنّها[٦] راضية[٧] بما يكون عنها[٨]. فـالأوّل راضٍ بفيضان الكلّ عنه.

ولكنّ[٩] الحقّ الأوّل إنّما فعله[١٠] الأوّل، وبالذات أنّه يعقل ذاتـه الّتي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في

---

١. نج، نجا: بوجوب
٢. نج: إياه
٣. نجا: يلزم
٤. نج، نجا: المعشوقة / و هوالأصح
٥. نج، نجا: يخالطه
٦. نج: فإنّه
٧. نج: راض
٨. نج: عنه
٩. م: + له
١٠. نجا: عقله

الوجود، كيف ينبغي[1] أن يكون لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا [عقلاً] منتقلاً[2] من معقول إلى معقول[3]؛ فإنّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه على ما أوضحناه[4] قبل، بل عقلاً واحداً معاً؛ ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود؛ إذ يعقل أنّه كيف يمكن وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكلّ على مقتضى معقوله؛ فإنّ الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وأرادة.

وأمّا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة وإرادة حتّى توجد، وهو لايحسن فيه ذلك، ولايصحّ لبراءته عن الاثنينية.

وعلى ما أطنبنا في بيانه فتعقّله علّة للوجود على ما يعقله، ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده، لا أنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره.

وهو فاعل الكلّ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود فيضاناً[5] مباتناً لذاته. ولأنّ كون ما يكون عن الأوّل إنّما هو على سبيل اللزوم، إذ صحّ أنّ الواجب الوجود بذاته واجب الوجود /DA39/ من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل.

---

١. ش: يمنع
٢. نج: متنقلا
٣. نج: ـ إلى معقول
٤. نج: اوضحنا
٥. خ: فيضاً تاماً

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: من هاهنا شرع في بيان كيفية صدور الكلّ عن الواجب الوجود لذاته. فقال ثبت أنّ الواجب الوجود لذاته واحد وأنّه ليس بجسم، ولا حال في جسم، وأنّه غير منقسم بوجه، وأنّه لاسبب له، وقد[١] علمت أنّ الأسباب أربعة.

فقوله: «لا الذي عنه» إشارة إلى نفى السبب الفاعلي؛ «ولا الذي فيه» إشارة إلى نفي السبب المادي؛ «ولا الذي به[٢]»، اشارة إلى نفي السبب الصوري؛ «ولا الذي له»، اشارة إلى نفي السبب الغائي.

ثمّ فرّع على هذه المسائل مسائل أخرى و[٣]أحدها: أنّ صدور الأشياء عنه ليس على سبيل قصد وغرض، وقد بيّن هذه المسألة قبل هذا، وذكر هاهنا بياناً آخر وهو: أنّه لو قصد وجود الكلّ لزم التكثّر في ذاته، لأنّه حينئذٍ يكون لقصده سبب، وهو معرفته وعلمه يوجب القصد أو استجابة أو خيرية فيه يوجب ذلك، ثمّ قصد فائدة يفيدها القصد على ما أوضحناه، وهذا محال.

وحاصل هذا الكلام[٤] هو أنّه لوكان الواجب لذاته فاعلاً لكان لقصدٍ سبب وله فائدة، وذلك يوجب التكثّر في ذاته.

ولقائل[٥] أن يقول: هذا التكثّر ليس في ذات الواجب لذاته، بل

---

١. ف: ـ قد
٢. كذا / و النص: أو به يكون
٣. ف: ـ و
٤. ش: + و
٥. م: لهايل

أمور خارجة عن ذاته، والتكثّر في الأمور الخارجية لايبطل وحدة الذات الواجب لذاته، نصّ عليه في الإشارات[١]: «وكما أنّ صدور الأشياء عنه ليس بالقصد، فكذلك ليس بالطبع؛ لأنّ الطبع لاشعور ولا معرفة له بالفعل ولا رضا[٢]، وواجب الوجود لذاته[٣] يفعل الأشياء بالعلم؛ لأنّه عقل محض يعقل ذاته، وإذا[٤] عقل ذاته يعقل أنّه يلزم عنه وجود الكلّ، وليس في ذاته مانع لوجود الكلّ عنه؛ ولا هو كاره صدور الكلّ عنه، وذاته عالمة بأنّ كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وهو عاقل لنظام الخير في وجود، لا عقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول[٥] إلى معقول؛ فإنّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة عن كلّ وجه على ما بيّنا، بل عقلاً واحداً معاً[٦]. وإذا عقل نظام الخير لزم أن يعقل أنّه كيف يمكن أن يكون أفضل مايكون أن يحصل وجود الكلّ على مقتضى معقوله؛ فإنّ الحقيقة عنده وهي بعينها على ماعلمت علم وقدرة وإرادة. و أمّا نحن فنحتاج في فعل ما نتصوّره إلى قصد و الي حركة و إلى إرادة حتّى يوجد الفعل، ولايصحّ ذلك في حقّ واجب الوجود لذاته لبرائته عن الاثنينية».

اعلم أنّ هذا الكلام في أنّ صفات الواجب الوجود نفس ذاته.

---

١. هكذا في النسخ / و انا لم نعثر عليه في الارشارات على صريح ألفاظها
٢. هكذا في النسخ
٣. ف: ـ لذاته
٤. ف: فإذا
٥. ف: منقول
٦. ف: ـ معاً

قال الشّيخ:

[في بيان أنّ أوّل ماخلق الله العقل موافقاً لقاعدة الواحد]

فلايجوز أن يكون أوّل الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة، لا بالعدد ولا بالإنقسام إلى مادّة وصورة؛ لأنّه يكون لزوم ما[١] يلزم عنه هو لذاته لالشيء آخر. والجهة والحكم الذي في ذاته ـ الذي منه يلزم هذا الشيء ـ ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لاهذا الشيء، بل غيره.

فإن لزم منه فيه[٢] شيئان متبائنان بالقوام أو شيئان متباثنان يكون منهما شيء واحد ـ مثل مادّة وصورة لزوماً معاً ـ فإنّما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته. وتانك الجهتان إذا كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما[٣] ثابت، حتّى يكونا[٤] من ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل وبيّنّا فساده.

فبيّن أن أوّل الموجودات عن العلّة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة[٥] لا في مادّة. فليس شيء من الأجسام ولا من الصور الّتي هي كمالات للأجسام[٦] معلولاً قريباً له، بل المعلول الأوّل عقل محض؛ لأنّه صورة لا في مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة الّتي

---

١. م: ـ ما
٢. نج، نجا: ـ فيه
٣. نج: لزوماً
٤. د، خ: يكون
٥. نج، نجا: وحده
٦. نج، نجا: الإجسام

عدّدناها، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرّك للجرم الأقصى على سبيل التشويق.

ولكن لقائل أن يقول: إنّه لايمتنع أن يكون الحادث عن[١] الأوّل صورة مادية، لكنّها يلزم عنها وجود مادتها.

فنقول: إنّ هذا يوجب أن تكون الأشياء الّتي بعد هذه الصورة وهذه المادّة تكون ثالثة في درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسّط المادّة، فتكون المادّة سبباً لوجود صور[٢] الأجسام الكثيرة في العالم وقواها؛ وهذا محال. إذ المادّة وجودها إنّما[٣] هو بما هي قابلة[٤] فقط، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول. فإن كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادّة إلّا باشتراك الإسم، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادّة إلّا باشتراك الأسم؛ فالمعلول الأوّل لاتكون نسبته إليه على أنّه صورة في مادّة إلّا باشتراك الأسم.

فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنها[٥] هذه المادّة ومن /DB39/ جهة أخرى توجد[٦] صورة شيء آخر ـ حتّى لاتكون الصورة الأخرى موجودة بتوسّط المادّة ـ كانت الصورة الأولى[٧]

---

١. خ: + المبدأ
٢. نج: صورة
٣. لج، نجا: آنّها
٤. نج: وجودها أنها قابلة
٥. نج، نجا: عنه
٦. نجا: + عنه
٧. نج: ـ الأولى

المادية تفعل فعلاً لاتحتاج فيه إلى المادّة. وكلّ شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادّة فذاته أوّلاً غنية عن المادّة، فتكون الصورة[١] المادية غنية عن المادّة.

وبالجملة فإنّ الصورة المادية وإن كانت علّة للمادّة في أن تخرجها إلى الفعل وتكمّلها، فإنّ للمادّة أيضاً[٢] تأثيراً في وجودها، وهو تخصيصها وتعيينها، وإن كان مبدأ الوجود من غير المادّة ـ كما قد علمت ـ فيكون[٣] لامحالة كلّ واحد[٤] منهما علّة للأخرى في شيء، وليستا[٥] من جهة واحدة. ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلّق بالمادّة بوجه من الوجوه.

كذلك[٦] قد سلف منّا القول[٧] إنّ المادّة لاتكفي في وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلّة، وإذا كان كذلك فليس يمكن أن تجعل[٨] الصورة من كلّ وجه علّة للمادّة مستغنية بنفسها.

فبيّن أنّه لايجوز أن يكون المعلول الأوّل صورة مادية، و لأن لايكون مادّة أظهر فواجبٌ أن يكون المعلول الأوّل صورة غير مادية أصلاً، و[٩]عقلاً.

---

١. ض: بالصورة
٢. نج، نجا: ـ أيضاً
٣. نج، نجا، ش : فتكون
٤. نجا: واحدة
٥. ش: ليسا
٦. نج: و لذلك
٧. نجا: ـ القول
٨. نج: نجعل
٩. نج: بل / و هو الأظهر

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل إثبات أن يكون[١] أول الموجودات الصادرة[٢] عن الواجب الوجود لذاته العقل على مانطق به صاحب شرعنا محمّد[٣]، عليه صلوات الرحمن[٤].

وتقريره: أنّه ثبت أنّ الواجب الوجود واحد، والواحد الحقّ لايصدر منه[٥] بغير الواسطة إلّا واحد.

وبيانه هو: أنّ كون الشيء بحيث يصدر عنه «ا» غير كونه بحيث يصدر عنه «ب»، إذا كان «ا» و «ب» مغائران، فالذات الواحد الذي صدر عنه «ا» لم‌يصدر عنها «ب» من جهة صدور «ا» عنه؛ لأنّ مفهوم قولنا هو بحيث صدر عنه «ا» غير مفهوم قولنا بحيث صدر عنه «ب» بدليل تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر. فإذاً جهة صدور «ا» عنه غير جهة صدور «ب» عنه، فهما أنّهما يصدران عن الذات الواحد لجهتين مختلفين.

فهاتان الجهتان [١]: إن كانتا داخلتين في الذات لزم كون تلك الذات مركّباً، فلايكون واحداً وحدةً حقيقية وقد بان بطلان ذلك. [٢]:

---

١. ف: ـ يكون ٢. ف: الصادر

٣. قارن: تحف العقول/ ٤٠٠، شرح اصول الكافي ج ٢٠٤/١: «ان الله خلق العقل و هو اول خلق خلقه الله من الروحانيين» و بحار الأنوار ج ٩٧/١ ؛ فتح البارى ج ٢٠٦/٦ ؛ فيض القدير ج ٦٦٨/٤: «اوّل ما خلق الله العقل».

٤. ف: محمد عليه و آله الصلاة و السلام من الملك العلام

٥. هكذا في النسخ

وإن كانتا خارجتين لازمتين كان الكلام في صدور هما كالكلام في صدور[١] الأثرين، فيلزم إمّا التسلسل وإمّا الانتهاء إلى جهتين داخلتين في ذات الواجب الوجود لذاته مقومتين له، وكلاهما باطلان.

فثبت أنّ اوّل الموجودات الصادرة[٢] عنه واحد، ويسمّى المبدع الأوّل.

[برهان على أن الصادر الأوّل هو العقل المحض]

ثمّ نقول: ذلك المبدع الأول يجب أن يكون عقلاً محضاً، والبرهان عليه هو: أنّا قد ذكرنا أنّ الموجود إمّا جوهر وإمّا عرض؛ والجوهر إمّا هيولى وإمّا صورة وإمّا جسم وإمّا نفس وإمّا عقل؛ فنقول: محال أن يكون المبدع الأوّل عرضاً؛ لأنّ العرض محتاج إلى موضوع، فإذا[٣] وجد هو مع موضوعه لزم صدور إثنان عن الواجب الوجود لذاته معاً، وقد بيّنا بطلانه.

ولايجوز أن يكون هيولى؛ لأنّ الهيولى لاتوجد بدون الصورة، فيلزم منه وجود إثنان معاً. وأيضاً فلو كان أوّل الموجودات الصادرة عنه هي الهيولى لكانت الموجودات الّتي بعدها حاصلة منها، وكانت الهيولى فاعلة لها، والهيولى من حيث هي الهيولى قابلة فقط لافاعلة.

ومحال أن يكون المبدع الأوّل هو الصورة؛ لأنّ الصورة محتاجة في

---

١. ف: ـ كالكلام في صدور ٢. م: الصادرية

٣. ش: فلو

تقوّمها إلى الهيولى، فلاتكون فاعلة لها، لأنّ الشيء إنّما يفعل بعد تقوّمه في ذاته، ولاقوام لها بدون الهيولى، فيمتنع أن يوجد أوّلاً ثمّ هو يوجد مايحتاج إليه في وجوده.

ويستحيل أن يكون هو الجسم؛ لأنّ الجسم[١] مركب من الصورة والهيولى، والكثرة لاتوجد من الواجب الوجود لذاته دفعة.

ولايجوز أن يكون المبدع الأوّل هو النفس؛ لأنّ النفس حقيقتها أنّه[٢] جوهر مفارق متصرّف في الجسم، فلابدّ في تحقّق ماهية النفس من تحقّق[٣] الجسم، فإذن لميكن جسماً لايكون نفسها.

فإذاً المبدع الأوّل عقل مجرّد عن علائق الجسم. فهذا إتمام الكلام في هذا المطلوب، ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «فلا[٤] يجوز أن يكون أوّل الموجودات عنه[٥] وهي المبدعات كثيرة[٦] لابالعدد ولابالإنقسام إلى مادّة وصورة».

معناه: أنّه لمّا ثبت أنّ الواجب الوجود لذاته واحد فلايجوز أن يصدر عنه إلّا موجود واحد، وهو الذي لاينقسم بوجه مّا، لابعدد[٧] ولا بالأجزاء[٨].

قوله: «لأنّ لزوم مايلزم عنه [هو] لذاته».

---

١. م: ـ لأنّ الجسم ٢. كذا
٣. ش: تحقيق... تحقيق ٤. م: لا
٥. ف: منه ٦. م: كثرة
٧. ف: بعدد ٨. ش: بالآخر

هذا هو البرهان الذي قرّرناه.

قوله: «فبيّن أنّ اوّل الموجودات /DA40/ الصادرة عن العلّة الأولى واحدة [...] لافي مادّة».

معناه: ذلك الوجود المبدع ليس[1] وجوده في مادّة.

قوله: «فليس شيء من الأجسام ولامن الصورة الّتي هي كمالات للأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأوّل عقل محض، لأنّه صورة لا في المادّة[2]».

اعلم أنّه لايلزم من إبطال كون ذلك الموجود جسماً ولاصورة في جسم كونه عقلاً محضاً. وإنّما يلزم على الوجه الذي ذكرنا[3].

قوله: «وهذا[4] أوّل العقول المفارقة الّتي عدّدناها».

هذا ظاهر.

قوله: «ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرّك للجرم الأقصى على سبيل التشويق».

لمّا كان محتملاً أن يكون الصادر عنه عقلاً مجرّداً ثمّ يصدر عن ذلك العقل عقل ونفس والفلك الأقصى، ويكون المحرّك له هذا العقل الثاني، لاجرم لايجزم بأن المحرّك له على سبيل التشويق هو العقل الأوّل.

قوله: «ولكن لقائل أن يقول: إنّه لايمتنع أن يكون الحادث[5] عن

---

١. ش، د، خ: + في
٢. كذا / والنص: مادّة
٣. ف: ـ ذكرنا
٤. كذا / و النص: هو
٥. ف: ـ الحادث

الأوّل» إلى آخره.

قد ذكرنا أنّ المبدع الأوّل على كم أقسام يكون، و أنّ الحق منها ليس واحد، وهو أن يكون المبدع الأوّل عقلاً مجرّداً، والشّيخ أبطل هاهنا قسمين منها.

أحدهما[١]: كون ذلك المبدع صورة مادية على طريق السؤال والجواب.

أمّا السؤال فهو أن لقائل أن يقول: إنّه يجوز أن يكون المبدع الأوّل صورة مادية يلزم عنها[٢] وجود مادتها.

وأمّا الجواب عنه فمن وجهين:

أحدهما: أنّ الصورة محتاجة في قوامها إلى المادّة، فيستحيل أن تكون فاعلاً[٣] لها.

وثانيهما[٤]: أنّ الصورة لو كانت فاعلة للأشياء لكان ذلك بتوسّط المادّة، فتكون المادّة سبباً لوجود صور[٥] الأجسام وقوامها، وهذا محال؛ لأنّ المادّة حقيقتها أنّها قابلة فقط. فإن كان شيء من المواد ليس كذلك فإطلاق إسم المادّة عليه ليس إلّا باشتراك الإسم.

فإن قيل: إنّ الصورة توجد عنه المادّة من جهة، ومن جهة أُخرى توجد عنه صورة شيء آخر، فلاتكون الصورة الأُخرى بتوسّط المادّة.

---

١. ف: أحدها
٢. ف: ـ عنها
٣. كذا
٤. م: ثانيها
٥. م: صورة

فنقول: يلزم من أن تكون الصورة فعلت فعلاً من غير حاجة إلى المادّة، وذلك محال؛ لأنّ كلّ شيء يفعل فعلاً من غير حاجة إلى المادّة تكون ذاته غنية عن المادّة، لكنّها غير غنية في ذاتها عن المادّة. فإذن يكون فعلها بمشاركة المادّة وقد بطل ذلك؛ فإذاً المعلول الأول لايجوز أن يكون صورة مادية.

قوله: «ولأن[1] لايكون مادّة أظهر».

معناه: أنّ امتناع كون المبدع مادّة أظهر.

قوله: «فواجب أن يكون المعلول الأوّل صورة غير مادية [أصلاً] وعقلاً».

معناه: واجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً، وأنت قد علمت أنّه يلزم هذا ماذكر.

قال الشّيخ:

[في كيفية صدور الكثرة عنه تعالى]

وأنت تعلم أنّ هاهنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة، فمحال[2] أن يكون وجودها مستفاداً بتوسّط ما ليس له وجود مفارق.

لكنّك تعلم أنّ في جملة الموجودات عن الأوّل أجساماً، إذ علمت أنّ كلّ جسم ممكن الوجود في حيّز[3] نفسه، وأنّه يجب بغيره، وعلمت

---

١. ف: ان ٢. نجا: محال

٣. نجا: حد

أنّه لاسبيل إلى أن تكون عن الأوّل بغير واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة: وعلمت أنّه لايجوز أن تكون الواسطة وحدة محضة لا إثنينية فيها[١]: فقد علمت أنّ الواحد من حيث هو واحد إنّما يوجد عنه واحد.

فبالحري[٢] أن تكون [الأجسام][٣] عن المبدعات الأولى بسبب إثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت.

ولايمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلّا على ما أقول إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنّه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأوّل ضرورة: فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيّزها[٤]، وعقله[٥] وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأوّل.

وليست[٦] الكثرة له عن الأوّل، فإنّ إمكان وجوده أمر له بذاته لابسبب الأوّل، بل له من الأول وجوب وجود[ه]، ثمّ كثرة أنّه يعقل الأوّل ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته[٧] عن الأوّل.

ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة[٨]، ثمّ تتبعها كثرة إضافية ليست في أوّل وجوده، و[٩]داخلة في مبدأ قوامه، بل

١. نج: ـ لا إثنينية فيها
٢. م: فالحرى
٣. الاضافة من نجا
٤. نجا: حد نفسها
٥. خ: يجعل
٦. ش: ليس
٧. نجا: حدوثه / و هو الاظهر
٨. اكثر النسخ: وحدة
٩. نج: + لا

يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثمّ ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضاً[1] واحداً، ثمّ يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتتبع من هنالك كثرة جملتها بكيف[2] ذاته.

فيجب إذن أن يكون مبدأ[3] /DB40/ هذه الكثرة هي العلّة لإمكان وجود الكثرة فيها[4] عن المعلولات الأولى، ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن توجد منها إلّا وحدة ولايمكن أن يوجد عنها جسم؛ ثمّ لا إمكان كثرة هناك إلّا على هذا الوجه فقط.

وقد بان لنا فيما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأوّل، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأوّل عنه، ثمّ يتلوه عقل وعقل؛ ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً ـ بمادته وصورته الّتي هي النفس ـ وعقلاً دونه فتحت كلّ عقل ثلاثة أشياء في الوجود.

فيجب[5] أن يكون إمكان [وجود] هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأوّل في الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة.

فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجود عقل

١. م: ـ أيضاً
٢. كذا في النسخ / نج، نجا: كثرة كلها تلزم / و هذا الضبط اظهر
٣. نج: مثل
٤. نجا: معاً
٥. م: فتجب

تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيها[1] تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوّة.

فبما[2] يعقل الأوّل يلزم عنه عقل، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها ـ أعني المادّة والصورة ـ والمادّة بتوسّط الصورة أو بمشاركتها؛ كما أنّ إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك.

وكذلك الحال في عقل عقل[3] وفلك فلك، حتّى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبّر أنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتّى يكون تحت كلّ مفارق مفارق؛ فإنّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة[4] العقول فبسبب المعاني الّتي فيها من الكثرة، وقولنا هذا ليس ينعكس حتّى يكون كلّ عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم عنه[5] كثرة[6] هذه المعلولات، ولاهذه العقول متفقة الأنواع حتّى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا أثبت أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد، ثمّ

---

١. نج، نجا: في / و هو الأظهر
٢. خ: فيما
٣. م: عقله
٤. نج: + عن
٥. نج، نجا: ـ عنه
٦. نج: كثرته

ذلك الواحد إذا لم‌تكن فيه كثرة يمتنع أن تصدر منه الكثرة، فيلزم أن لايوجد شيء إلّا عن شيء إلى[١] آخر الموجودات، وليس الأمر كذلك؛ فلا جرم أثبت هاهنا كثرة في المبدع الأوّل حتّى صدر عنه عقل ونفس وجرم فلك. وكذلك صدر عن ذلك العقل عقل[٢] ونفس فلك إلى أن انتهت إلى العقل الأخير الذي هو العقل الفعّال والفلك الذي بينّا هو فلك القمر.

وإيضاح هذا الكلام وهو: أنّ هاهنا عقولاً ونفوساً كثيرة العدد، ولايمكن أن يكون وجودها عن الواجب الوجود لذاته معاً، بل يجب أن يكون أعلاها هو المعلول الأوّل، ثمّ يتلوه عقل وعقل و عقل؛ لأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادّته وصورته الّتي هي النفس ودونه، فتحت كلّ عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأوّل في الإبداع لأجل التثليث المذكور. والأفضل يتبع[٣] الأفضل من جهات[٤] كثيرة.

فيكون إذن العقل الأوّل يلزمه عنه بما يعقل الأوّل وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله من ذاته وجود جرمية[٥] الفلك الأقصى.

١. ف: ـ إلى
٢. ف: ـ عقل
٣. ف: ـ الافضل يتبع
٤. ف: جهة
٥. ف: جزء منه

ثمّ كذلك الحال في كلّ عقل عقل، و فلك فلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبّر أنفسنا.

وليس لقائل أن يقول: يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير نهاية، حتّى يكون تحت كلّ مفارق مفارق.

فإنّا نقول له: إن لزم وجود كثرة عن العقول فنسبت المعاني الّتي فيها من الكثرة. وقولنا هذا لاينعكس حتّى يكون كلّ عقل فيه هذا[1] الكثرة، فتلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه[2] العقول متفقة النوع حتّى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

هذا تلخيص كلامه[3] في كيفية تكوّن العقل والكرات السماوية، ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «وأنت تعلم أن هاهنا عقولاً[4] ونفوساً مفارقة كثيرة[5] العدد[6]، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسّط ما ليس له وجود مفارق».

اعلم أنّ العقول المفارقة لايمكن صدورها عن الأوّل معاً لما بينا، وإنّما يصدر عنه بتوسّط، وذلك المتوسّط يجب أن يكون أيضاً مفارقاً؛ لأنّ ما يكون /DA41/ مادياً لاتكون له نسبة إلى المجرّد حتّى تكون واسطة في[7] وجوده.

---

١. كذا

٢. كذا في النسخ

٣. ش: التخليص كلاماً

٤. ف: عقلاً

٥. م: كثرة

٦. كذا / و النص: ـ العدد

٧. ف: إلى

قوله: «لكنّك قد علمت[١] أنّ في جملة الموجودات عن الأوّل أجساماً».

معناه: أنت تعلم أنّ في الموجودات أجساماً صادرة عن الأوّل؛ لأنّ[٢] كلّ جسم[٣] ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره، وتعلم أنّه لايمكن أن توجد هذه الأجسام عن الأوّل إلّا بواسطة، وتعلم أنّه لايجوز أن تكون تلك الواسطة واحدة لاكثرة فيه، إذا الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد.

قوله: «فبالحري أن تكون من المبدعات الأولى بسبب إثنينية».

معناه: أنّه يلزم ممّا ذكرنا أن تكون في المبدع الأوّل كثرة، حتّى يمكن أن يكون سبباً للكثرة.

قوله: «ولا يمكن في العقول الفعّالة شيء من الكثرة إلّا على ما أقول إنّ المعلول الأوّل بذاته ممكن الوجود».

لمّا ذكر أنّه يجب أن يكون المعلول الأوّل فيه كثرة حتّى تكون[٤] مصدراً للكثرة[٥]، أراد أن يبيّن تلك الكثرة، فقال: إنّه لايمكن أن تكون تلك الكثرة إلّا على هذا الوجه[٦]. وهو أن يكون المعلول الأوّل بذاته ممكن الوجود، و[٧]بالأوّل واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنّه عقل

---

١. كذا / و النص: لكنك تعلم
٢. ش: + في
٣. ش: ـ جسم
٤. م: يكون
٥. خ: مصدر الكثرة
٦. ش: الوجوه
٧. ف: ـ و

وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى[1] عقله لذاته ممكنة الوجود في حيّزها، وعقله وجوب وجوده من الأوّل المعقول بذاته وعقله الأوّل. وهذه الكثرة ليست له من الأوّل لما بيّنّا؛ فإنّ إمكان وجوده له لذاته لابسبب الأوّل، بل له من الأوّل وجوب وجود ثمّ كثرة أنّه يعقل الأوّل في تعقّل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأوّل. ونحن لانمنع أن تكون عن شيء ذات واحدة، ثمّ تتبعها كثرة إضافة إضافية ليست في أوّل وجوده وداخلة في قوامه، بل يجوز أن يكون واحد يلزم عنه واحد، ثمّ ذلك الواحد يلزم حكم حال[2] أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضاً واحد، ثمّ يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فيتبع من هناك كثرة جلّها[3] يكشف ذاته. فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة علّة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأوّل.

قوله: «لولا هذه الكثرة لايمكن أن توجد منها إلّا وحدة ولايمكن أن يوجد عنها[4] جسم».

لمّا فرغ من بيان الكثرة في المعلول الأوّل قال: إنّه لولا هذه فيه لما وجد عنه إلّا واحد، وعن ذلك الواحد إلّا واحد، حتّى لايوجد موجودان إلّا وأحدهما علّة للآخر، وأيضاً لايوجد عنه الجسم.

---

١. هكذا في النسخ / و في العبارة وجه تشويش

٢. م: حالا ٣. ش، د: حلّها

٤. ف: منها

قوله: «ثمّ لا إمكان كثرة هناك إلّا على هذا الوجه».

معناه: أنّه لايمكن أن تكون كثرة في المعلول الأوّل إلّا التثليث المذكور. واعلم أنّه دعوى بريئة[١] عن البرهان.

قوله: «فقد[٢] بان لنا فيما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد».

قد ذكرنا هذا.

قوله: «وبطبيعة إمكان الوجود[٣] الحاصلة له[٤]، المندرجة فيما تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوّة».

اعلم أنّه جعل إمكان وجود العقل علّة وجود الجرم الأقصى.

قوله: «فيما يعقل الأوّل يلزم عنه عقل».

جعل عقله[٥] الأوّل علّة لصدور عقل منه، وجعل في موضع آخر [تعقّل] وجوب[٦] وجوده بالأوّل علّة العقل[٧].

قوله: «وبما يختصّ بذاته على جهتيه[٨] الكثرة الأولى بجزئيها[٩]، أعني المادّة والصورة».

جعله[١٠] ما له من ذاته علّة لجرم الكثرة الأولى.

---

١. يمكن أن يقرأ ما في ف: عرية
٢. كذا / و النص: و قد
٣. ف: ـ الوجود
٤. ف: ـ له
٥. هكذا في النسخ
٦. م: ـ وجوب
٧. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: «تعقل» أو «لعقل»
٨. ف: جهة
٩. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: بجرميها
١٠. هكذا في النسخ

قوله: «فالمادّة[١] بتوسّط الصورة أو مشاركتها».

اعلم أنّ الشّيخ قد أبطل فيما سلف أنّ اوّل الموجودات عن الواجب الوجود لايكون صورة، بأنّ المادّة لاتوجد بواسطة الصورة، فكيف ناقض ذلك.

قوله: «كما أنّ إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل».

هذا الكلام غير مفهوم.

قال الشّيخ:

---

١. كذا / و النص: والماده

[فصل ٢٢]

[في برهان آخر على إثبات العقل المفارق]

[إثبات المبادئ المجرّدة للأفلاك]

ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء[1] آخر، فنقول: إنّ الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأوّل من جهة كثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّلَ كلّ فلك إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل.

ولا أيضاً يجوز أن يكون كلّ جرم متقدّم منها علّة للمتأخّر؛ وذلك لأنّ الجرم بما هو جرم لايجوز أن يكون مبدأ جرم، وبما له قوّة جسمانية[2] لايجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى.

وذلك لأنّا بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلك -فهو كماله وصورته- ليس[3] جوهراً مفارقاً، و إلّا لكان عقلاً، لانفساً؛ وكان لايحرّك البتة إلّا على سبيل شوق[4]، وكان لايحدث فيه من حركة /DB41/ الجرم

١. نج: بياناً / و هو الأصح
٢. هكذا في النسخ / نج، نجا: نفسانية
٣. نجا: فليس
٤. نجا: تشويق

تغيّر[١]. ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهّم. وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لأنفس الأفلاك كما علمت.

وإذا كان الأمر على هذا فلايجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلّا بواسطة[٢] أجسامها؛ فإنّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

[١]: إمّا صور قوامها بموادّ تلك[٣] الأجسام، وكما[٤] أنّ قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك مايصدر عن قوامها[٥] يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام، ولهذا السبب فإنّ النار لاتسخّن حرارتها أيّ شيء أتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها أومن جسمها بحال، والشمس لاتضيء كلّ شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها.

[٢]: وإمّا صور قوامها بذاتها لابموادّ الأجسام كالأنفس.

ثمّ كلّ نفس فإنّما جعلت خاصة بجسم بسبب أنّ فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم لكانت نفس كلّ شيء، لا نفس ذلك الجسم فقط.

فقد بان على الوجوه كلّها أنّ القوى السماوية[٦] كلّها[٧] المتعلّقة[٨] بأجسامها لاتفعل إلّا بواسطة[٩] جسمها؛ ومحال أن تفعل بوساطة

---

١. ش: بغير
٢. نج: بوساطة
٣. نج: ـ تلك
٤. نج، نجا: فكما
٥. م: + بمواد تلك الاجسام
٦. نج، نجا: السمائية
٧. نج: ـ كلها
٨. نج: المنطبعة
٩. نج: بوساطة

الجسم نفساً؛ لأنّ الجسم لايكون متوسّطاً بين نفس ونفس.

فإن كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل[١] مفارق لذاتها، وذوات[٢] الجسم، وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره.

وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً؛ لأنّ النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال. فإن وضع لكلّ فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء وأثر من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه، ولكن ذاته مباتنة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم، فنحن لانمنع هذا. وهذا هو الذي نسميّه العقل المجرّد ونجعل صدور ما بعده عنه، ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك إيّاه [و] الصائر صورة خاصة[٣] به والكائن على الجهة الّتي حدثنا عنها[٤] حين أثبتنا هذه النفس[٥].

فقد بان ووضح أنّ للأفلاك مباديْ غير جرمانية وغير صور الأجرام[٦]، وأنّ كلّ فلك يختصّ بمبدأ منها، والجميع يشترك في مبدأ واحد.

---

١. يمكن أن يقرأ ما في ش: يفعل
٢. نج: ذات / و هو الأظهر
٣. النسخ: خاصية
٤. نج، نجا: عنه
٥. م: لنفس
٦. نج، نجا: الاجسام

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل إقامة البرهان[١] على إثبات المبادئ المجرّدة للأفلاك، وتلخيصها [٢]هو: أنّ الأفلاك كثيرة العدد، فوق الكثرة الّتي في المعلول الأوّل، فلايجوز أن يكون مبدؤها هو المعلول الأوّل.

ولايجوز أن يكون جسم علّة لجسم؛ لأنّ الجسم بماهو جسم لايكون علةً لوجود جسم وإلّا لكان كلّ جسم كذلك.

وبما له قوّة نفسانية لايجوز أيضاً أن يكون علّة لجسم ذي نفس؛ لأنّ كلّ نفس لكلّ فلك هو كماله، وصورته ليس جوهراً مفارقاً، وإلّا لكان عقلاً لانفساً.

وأيضاً لايكون تحريكه على سبيل المشاركة[٣]، بل على سبيل التشويق.

وأيضاً لايحدث فيه من حركة الجسم تغيّر ومن مشاركته تخيل. وهذه الأحوال ثابتة لأنفس الأفلاك[٤] لما سبق.

فإذن إنّما تصدر عن أنفس[٥] الأفلاك أفعالها في أجسام أخرى بوساطة أجسامها ومشاركتها.

ومحال أن يكون الجسم متوسّطاً بين نفس ونفس، ولو أنّ نفسها

---

١. ش: برهان
٢. ش: + و
٣. ف: المباشرة
٤. ش: أفلاك
٥. ف: ـ أنفس

فعلت نفساً بغير[1] توسّط الجسم لكان لها انفراد قوام دون الجسم، والنفس الفلكية ليست كذلك، فلاتفعل نفساً فلاتفعل جسماً؛ لأنّ النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال؛ فثبت أن للأفلاك مباديء جسمانية ليست جسماً ولا نفوساً في جسم.

قال الشّيخ:

١. د، خ: بعد

[فصل ٢٣]

[في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة]

[برهان آخر في إثبات العقول المجرّدة]

وممّا لايشكّ[١] فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة وتحدث مع حدوث أبدان الناس، ولاتفسد، بل تبقى. وقد بيّن ذلك في العلوم الطبيعية. وليست صادرة عن العلّة الأولى؛ لأنّها كثيرة مع وحدة النوع؛ ولأنّها حادثة و[٢]ليست بمعلولات[٣] قريبة لهذا المعنى ـ و[هو أنّ]الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال ـ فهي إذاً معلولات الأوّل[٤] بتوسط.

ولايجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسّطة بين الأوّل وبينها دونها في المرتبة، فلاتكون عقولاً بسيطة ومفارقة؛ فإنّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. وأمّا القابلة للوجود فقد تكون أخسّ وجوداً. فيجب إذن أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولايجوز أيضاً أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعاني

---

١. خ: شك
٢. نج، نجا: ـ و
٣. م: بمعلولاتها
٤. ش: الأولى

المتكثّرة الّتي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه[١] إن كانت مختلفة الحقائق كان مايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير مايقتضي الآخر في النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أخرى /DA42/.

وإن كانت متفقة الحقائق، فبماذا تخالفت وتكثّرت، ولا انقسام مادّة[٢] هناك.

فإذاً المعلول الأوّل لايجوز عنه وجود[٣] كثرة إلّا مختلفة النوع.

فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً[٤] كائنة عن المعلول الأوّل بلا توسّط علّة أخرى موجودة، وكذلك عن كلّ معلول أوّل عالٍ حتّى ينتهي إلى معلول كونه مع[٥] كون الأسطقسات القابلة للكون والفساد، المتكثّرة بالعدد والنوع معاً، فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثّر فعل مبدأ واحد بالذات، وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلّها. فيلزم دائماً عقلٌ بعد عقل، حتّى تتكوّن كرة القمر، ثمّ تتكوّن الأسطقسات، وتتهيّأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الآخر[٦]، فإنّه إذا لم يكن السبب في الفاعل وجب [أن يكون] في القابل ضرورة.

فإذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقل تحته، ويقف بحيث يمكن

---

١. نجا: عنه
٢. نجا: بمادّة
٣. نج، نجا: وجوب
٤. م: ـ ايضا
٥. نجا: معلول يكون عنه
٦. نج، نجا: الاخير / و هوالأظهر

أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثّرة بالعدد لتكثّر الأسباب، فهناك تنتهي.

فقد بان واتّضح أنّ كلّ عقل هو أعلى في المرتبة فإنّه لمعنى فيه، وهو أنّه بما يعقل الأوّل يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبق بتوسّط النفس الفلكية؛ فإنّ كلّ صورة فهي علّة لأن تكون مادتها بالفعل؛ لأنّ المادّة بنفسها[١] لاقوام لها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذه حجة أخرى على إثبات العقول المجرّدة، عنى بالعقول البسيطة المفارقة: النفوس الناطقة، وقد ثبت وجودها وحدوثها في الطبيعيات، فلابدّ لها من سبب، وسببها ليس هو العلّة الأولى بلاتوسّط؛ لأنّها كثيرة[٢] العدد مع أنّها نوع واحد، ولأنّها حادثة فلاتكون معلولات قريبة للعلّة الأولى بغير وسط.

والمعلول الأوّل لايجوز أن تصدر عنه إلّا كثرة مختلفة النوع؛ لأنّ الكثرة الّتي فيه لايخلو:

[١]: إمّا أن تكون مختلفة بالحقائق.

[٢]: وإمّا أن تكون متّفقة الحقائق.

فإن كانت مختلفة الحقائق كان مايصدر عن كلّ واحد منهما شيئاً

---

١. لج: نفسها ٢. م: كثرة

مخالفاً[1] لما يصدر عن الآخر في النوع.

وإن كانت متفقة الحقائق فيكون اختلافها وتكثّرها يجب أن يكون بالمادّة، فيكون غير المادي[2] مادّياً. هذا خلف.

فإذاً المعلول الأوّل لايجوز أن يكون سبباً لوجود الأنفس الناطقة. ولايجوز أن تكون عللها مادونها في المرتبة. فلايكون عقلاً بسيطاً مفارقاً؛ لأنّ العلّة المعطية أكمل وجوداً فإذاً هذه الأنفس الناطقة صادرة عن عقل كونه مع كون الأسطقسات القابلة الكون والفساد،[3] والمتكثّرة بالعدد والنوع معاً، ويكون تكثّر القابل سبباً لتكثّر فعل مبدأ[4] واحد بالذات. وهذا حاصل هذا الفصل.

قال الشّيخ:

١. ف: مختلفاً

٢. ش: المادّة

٣. خ: ـ و

٤. ف: مبدئه

فصل [٢٤]

في حال تكوّن الأسطقسات عن العلل الأوّل

[كيفية تكوّن العناصر بعد الكرات السماوية]

و[١]إذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها[٢] وجود الأسطقسات، وذلك لأنّ الأجسام الأسطقسية كائنة[٣] فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغيّر والحركة، وأن لايكون ماهو عقل محض وحده سبباً لوجودها. وهذا يجب أن يتحقّق من الأصول الّتي أكثرنا[٤] التكرار فيها وفرغنا من تقريرها.

ولهذه الأسطقسات مادّة تشترك فيها، وصورة[٥] تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها ممّا يعين له[٦] فيه اختلاف في أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادّتها ممّا يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك، والأفلاك تتّفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادّة، ويكون

١. نجا: فإذا
٢. م: بعددها
٣. م: كانت
٤. نج: من اصول اكثرنا
٥. نج، نجا: صور
٦. نج، نجا: ـ له

ماتختلف فيه مبدأ [تهيّؤ] المادّة للصور المختلفة. لكنّ الأمور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لاتكون وحدها بلامشاركة من واحد معيّن علّة لذات هي في أنفسها[١] متفقة واحدة؛ وإنّما يقيمها غيرها. فلايوجد إذن هذا الواحد عنها إلّا بارتباط بواحد يردها إلى أمرواحد.

فيجب أن تكون العقول المفارقة ـ بل آخرها الذي يلينا ـ هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الإنفعال [٢]كما أنّ في ذلك العقل أو العقول[٣] رسم للصور[٤] على جهة التفعيل. ثمّ تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لابانفراد ذاته فإنّ الواحد /DB42/ في الواحد يفعل كما علمت واحداً إلّا من حيث هو واحد[٥]، بل بمشاركة الأجسام السماوية.

فيكون إذا خصّص هذا الشيء تأثيراً[٦] من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطته[٧]، فيجعله على استعداد خاصّ بعد العام الذي كان ذلك في جوهره، فاض عن هذا المفارق صورة خاصة[٨] وارتسمت في تلك المادّة.

---

١. نج، نجا: نفسها
٢. ش: + و
٣. بخ، نجا: المعقول
٤. نج، نجا: الصور
٥. نج، نجا: ـ إلّا من حيث هو واحد
٦. نج: تأثير
٧. م: بواسطة
٨. ش: خاصية

وأنت تعلم أنّ الواحد لايخصّص[1] الواحد من حيث كلّ واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن تكون هناك مخصّصات مختلفة.

ومخصصات المادّة معدات[2]، والمعدّ هو الذي يحدث منه في المستعدّ أمر مّا تصير[3] مناسبته لذلك[4] الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجّحاً لوجود ماهو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور.

ولو كانت المادّة على التهيؤ الأوّل لتشابهت نسبتها إلى الضدين، فما ترجّح أحدهما، اللهم إلّا بحال تختلف به المؤثّرات فيه. وذلك الإختلاف أيضاً منسوب إلى جميع الموادّ نسبته[5] واحدة، فلايجب[6] أن يختص بموجبه مادّة دون مادّة إلّا لأمر أيضاً يكون في تلك المادّة، وليس إلّا الإستعداد الكامل، وليس الإستعداد إلّا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعدّ له.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من بيان كيفية تكوّن الكرات السماوية شرع في بيان كيفية تكوّن العناصر بعد الكرات السماوية.

وتلخيص كلامه هو: أنّ الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة،

١. م: يختص
٢. نج: معداتها
٣. نج: يصير
٤. نجا: بذلك
٥. نج: نسبة
٦. نجا: يجوز

فلايمكن أن تكون عللها القريبة[1] غير متغيّرة لِما بان أنّ الثابت لايكون علةٌ للمتغيّر؛ فإذن لايكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. ثمّ بعده الأسطقسات، مادّة مشتركة فيها وصور مختلف فيها. فلإختلاف صورها يعيّن فيه اختلاف[2] في أحوال الأفلاك، واتفاق مادتها يعيّن فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. وهو كونها[3] بأسرها مستديرة الحركة.

ثمّ لايمكن أن يكون الأمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الفلك علّة لوجود المادّة؛ لأنّ المادّة موجود[4] معيّن. فلابدّ لها من علّة معيّنة. فالعقل الأخير بمشاركة الأمر المشترك من السماويّات ـ وهو استدارة الفلك ـ علّة لوجود المادّة. وهو أيضاً بمشاركة الأحوال الفلكية المختلفة علّة للصورة المختلفة، وإنّما يحتاج إلى هذه المشاركة؛ لأنّ العقل الفعال عامّ الفيض، والمادّة قابلة لجميع الصور، فيمتنع أن توجد صورة معينة دون غيرها، إلّا أن تكون هناك مخصّصات مختلفة؛ ومخصّصات المادّة معدّاته. والمعدّ هو الذي يحدث في المستعد أمراً مّا أن[5] يصير مناسبة لشيء بعينه أولى من مناسبة أخر، ويكون الإعداد مرجّحاً لوجود ماهو أولى فيه من[6] الأوائل الواهبة للصورة، ولو كانت المادّة على الهيولى الأولى لاستوت نسبتها إلى الضدين، فلايجب أن يختصّ بصورة دون صورة، إلّا لأمر يختصّ بتلك، ولا ذلك إلّا

---

١. ف: الغريبة
٢. ش: اتفاق
٣. ف: + و
٤. كذا
٥. كذا في النسخ
٦. م: + هو

الإستعداد الكامل، وهو مناسبة كاملة لشيء بعينه.

قال الشّيخ:

[في جواز تبذل الصورة]

وهذا مثل أنّ الماء إذا أفرط تسخينه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية، وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية، وشديدة المناسبة للصورة النارية. فإذا أفرط ذلك واشتدّت المناسبة اشتدّ الإستعداد؛ فصار من حقّ الصورة النارية أن تفيض، ومن حقّ هذه أن تبطل.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذكر مثالاً لحدوث صورة بدلاً من صورة أخرى، وهو ظاهر.

قال الشّيخ:

[في ذكر نبذة من أحكام الصورة]

ولأنّ المادّة ليست تبقى بلا صورة، فليس[1] قوامها عمّا تنسب إليه من المباديّ[2] الأوّل وحده، بل عنه وعن الصورة.

ولأنّ الصورة الّتي تقيم هذه المادّة الآن قد كانت المادّة قائمة

١. أكثر النسخ: وليس ٢. نجا: المبدأ

دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها، بل بها و بالمبادئ الباقية بوساطتها، أو بواسطة أخرى مثلها. فلو كانت عن المبادئ الأول[١] وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة[٢].

بل كما أنّ المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصية[٣] بفلك فلك، فكذلك[٤] المادّة هاهنا يقيمها مع الطبيعةالمشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصية[٥]، وهي الصور[٦].

وكما أنّ الحركة أخس الأحوال هناك ، فكذلك[٧] المادّة أخس الذوات هاهنا.

وكما أنّ الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوّة، فكذلك[٨] هاهنا موافقة لما بالقوّة.

وكما أنّ الطبائع الخاصية[٩] والمشتركة هناك مبادئ أو معينات للطبيعة الخاصية[١٠] والمشتركة هاهنا، فكذلك مايلزم الطبائع /DA43/ الخاصية والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا،

---

١. ض: الاولى
٢. نج، نجا: الصورة
٣. نج، نجا: الخاصة / و هو الأظهر
٤. ش: وكذلك
٥. نج، نجا: الخاصة
٦. نج: الصورة
٧. ش: وكذلك
٨. ش: وكذلك
٩. نج: الخاصة
١٠. نج، نجا: الخاصة

و[١]كذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج بسبب[٢] هذه العناصر أو معيّن؛ ولأجسام[٣] السماويات تأثير في أجسام هذا العالم بالكيفيات الّتي تخصها، وتسرى منها إلى هذا العالم، ولأنفسها تأثير أيضاً في أنفس هذا العالم.

وبهذه المعاني نعلم[٤] أنّ الطبيعة الّتي هي مدبّرة لهذه الأجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك أو بمعونتها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذكر هاهنا شيئاً من أحكام الصورة:

أحدها: أنّ المادّة لاتبقى بدون الصورة. لما ثبت أنّ المادّة لاتنفكّ عن الصورة؛ وإذا كان كذلك لميكن قوامها لمبدأ من المباديْ الأوّل وحده، بل يكون عنه وعن الصورة.

وأيضاً فإنّ قوام المادّة ليس عن هذه الصورة المعيّنة الّتي تقيمها، لأنّها قائمة بدونها، فإذن ليس قوامها عن الصورة، بل عنها وعن المباديْ الباقية بواسطتها أو بواسطة صورة أخرى مثلها. فلو كانت المادّة عن المباديْ الأوّل وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت على الصورة، بل كما أنّ الطبيعة المشتركة من الحركة المستديرة هناك تلزم طبيعة تقيمها الطبائع[٥] الخاصة بفلك فلك،

---

١. نج، نجا: ـ و ٢. نج، نجا: ـ بسبب
٣. نج: للأجسام ٤. خ: تعلم
٥. ف: الطباع

فكذلك المادّة هاهنا تقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصة.

وحاصل باقي الكلام يدلّ على أنّ الحوادث الأرضية معللة بالأحوال الحادثة الفلكية.

قال الشّيخ:

فصل [٢٥]
في تكوّن الأسطقسات[١]

قال[٢] قوم من المنتسبين إلى أهل العلم أنّ الفلك لأنّه مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخين حتّى يستحيل ناراً، وما[٣] يبعد عنه فيبق[٤] ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّى يصير أرضاً. ومايلي النار يكون حاراً، ولكنّه أقلّ حراً من النار. وما يلي الأرض منه يكون كثيفاً ولكن أقل تكثّفاً من الأرض. وقلّة الحرّ وقلة التكثّف توجبان[٥] الترطيب؛ فإنّ اليبوسة إمّا من[٦] الحرّ وإمّا من[٧] البرد. لكنّ الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار فهو[٨] أحر. فهذا سبب تكوّن[٩] العناصر.

---

١. نج، نجا: ـ فصل في تكون الاسطقسات
٢. نج، نجا: وقال
٣. خ: ماء
٤. نج، نجا: يبقى
٥. نج: يوجبان
٦. نج: عن
٧. نج: عن
٨. نج: هو
٩. نج: كون

فهذا هو ممّا[١] قد[٢] قالوا؛ ولكن[٣] ليس ممّا يمكن أن يصحّ[٤] بالكلام القياسي، ولا هو بسديد عند التفتيش. ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، وأن تكون هذه المادّة الّتي تحدث بالشركة تفيض إليها من الأجرام السماوية، إمّا عن أربعة أجرام، وإمّا عن عدّة منحصرة في أربع جمل عن كلّ واحد منها مايهيّئه لصورة جسم بسيط. فإذا استعدّ نال الصور[ة] من واهب الصور، أو يكون ذلك كلّه يفيض عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا.

[الوجه الأوّل]:

فإنّك إن أردت أن تعرف ضعف ماقالوه، فتأمّل أنّهم يوجبون أن يكون[٥] الوجود أوّلاً [ﻟ]جسم، وليس له في نفسه إحدى الصور المقوّمة غير [الـ]صورة[٦] الجسمية، وإنّما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً.

وبيّنا نحن استحالة هذا وبيّنا أن الجسم لايستكمل له[٧] وجود[٨] لمجرّد [الـ]صورة الجسمية مالم تقترن بها صورة أخرى، وليست صورته المقومة[٩] للهيولى الأبعاد فقط؛ فإنّ الأبعاد تتبع في وجودها

---

١. نجا: ـ فهذا هو ممّا
٢. م: ممّا هو
٣. نج، نجا: ـ لكن
٤. نج: يصحح
٥. خ: + فى
٦. نج: الصور
٧. م: ـ له
٨. م: لوجود
٩. نج، نجا: المقيمة

صوراً أخرى تسبق الأبعاد[١] للهيولى[٢].

وإن شئت فتأمّل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة، بل الجسم لايصير جسماً حتّى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة، إلّا وقد تمّت طبيعته، لكن يجوز أن يكون إذا تمّت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها؛ فإنّ الحارّ يستحفظ حيث الحركة و البارد يستحفظ حيث السكون.

[الوجه الثاني]:

ثمّ لايفكّرون أنّه لم وجب لبعض تلك المادّة أن هبط إلى المركز، فعرض له البرد ولبعضه[٣] أن جاوز الفوق.

أمّا الآن فإنّ السبب في ذلك معلوم. أمّا في الكلّيات فالخفة والثقل؛ وأمّا في جزئي عنصرٌ واحد. فلأنّه قد صحّ أن أجزاء العناصر كائنة، وأنّه إذا تكوّن جزء منه في موضع ضرورة لزم أن يكون سطح منه إلى الفوق[٤] إذا تحرّك إلى فوق كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأمّا في أوّل تكوّنه فإنّما يصير سطح[٥] منه إلى فوق وسطح إلى أسفل؛ لأنّه لامحالة قد استحال بحركة ما، وأنّ الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً مّا.

---

١. نجا: + إلى

٢. نج، نجا: ـ للهيولى

٣. نج، نجا: بعضه

٤. في النسخ: منه يلي القوة / انّا اثبتنا النص موافقاً لنسخ النجاة.

٥. د: سطحاً

والأشبه عندي ما قد ذهبنا إليه وأظن[١] أنّ الذي قال ذلك في تكوّن الأسطقسات[٢] رام تقريباً للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين، فجزم عليه القول مَن تأخّر عنه، على أنّ كاتب ذلك /DB43/ الكلام شديد التذبذب والاضطراب.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: ذهب قوم إلى أنّ سبب تكوّن الأسطقسات شيء آخر، وهو أنّ الفلك مستدير على جرم ثابت في حشوه، فيلزم أن يصير مايجاوره يستحيل ناراً بسب محاكته[٣] له بواسطة الحركة، والذي يبعد عنه غاية البعد يبقى ساكناً، فيصير في غاية البرد والكثافة، فيكون أرضاً [٤].

وما يلي النار يكون حاراً، لكنّه يكون أقلّ حرارة من النار، وقلة الحرارة توجب الرطوبة، فالجسم الذي يلي النار يصير قليل الحرارة رطباً، وهو الهواء.

والجسم الذي[٥] يلي الأرض يكون كثيفاً، لكنّه أقلّ كثافةً من الأرض، وقلة الكثافة والحرّ يوجبان الرطوبة؛ لأنّ اليبوسة إمّا من الحرّ وإمّا من البرد، فالجسم الذي يلي الأرض يكون بارداً رطباً، وهو الماء.

---

١. م: ظن
٢. نجا: + إنّما
٣. ف: محاكاته
٤. م: ايضا
٥. ف: ـ يلي النار... الذي

فهذا سبب تكوّن العناصر، والشّيخ زيّف هذا الكلام من وجهين:

أحدهما: أنّ هذا الكلام يقتضي أن يكون الجسم موجوداً أوّلاً، وليس له في نفسه شيئاً من هذه الصور الأربعة، ثمّ يكسبها بالحركة والسكون، ونحن بيّنا أنّ الجسم لايتمّ وجوده بمجرّد الصورة الجسمية ما لم‌تقترن بها صورة أخرى.

وثانيهما: أنّه لِم وجب لبعض تلك المادّة أن هبط إلى المركز، فعرض له البرد ولبعضه أن جاوز الفوق.

ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «فقال قوم من المنتسبين إلى أهل العلم أن الفلك لأنّه مستدير فيجب أن يستدير على ثابت فيلزم محاكته التسخين» إلى قوله: «ولاهو بسديد عند التفتيش».

هذا بيان سبب آخر في تكوّن العناصر، وقد لخّصناه.

قوله: «ويشبه أن يكون [الأمر] على قانون آخر». إلى قوله: «من الأسباب الخفية».

هذا الكلام ينبغي أن يذكر عقيب البيان المذكور في أنّ الموجد لصور العناصر الجوهر المفارق.

وإيضاحه أن يقال: إنّ المادّة الّتي تحدث بالشركة بعدها لقبول هذه الصور الأربعة من الأجسام الفلكية أو أجسام كثيرة في أربعة أو جسم واحد يكون له سبب مختلفة.

قوله: «فإنّك إن أردت أن تعرف ضعف ماقالوه فتأمّل أنّهم يوجبون» إلى **قوله:** «مالم‌تقترن بها صورة أخرى».

هذا هو الوجه الأوّل في إبطال كلامهم.

قوله: «وليست صورته المقوّمة للهيولى الأبعاد فقط». إلى **قوله:** «والبارد يستحفظ حيث السكون».

هذا الكلام كأنّه لاتعلّق له بهذا الموضع، ومعناه: أنّ الأبعاد غيرمقوّمة للهيولى، فإنّ الأبعاد تتبع في الصورة الجسمية والصورة[١] النوعية[٢].

قوله: «وإن شئت فتأمّل حال التخلخل من الحرارة و التكاثف من البرد[٣]».

معناه: أنّ الحرارة توجب التخلخل، والبرد يوجب التكاثف، أي كثافة الأرض من البرد وتخلخل الجسم الناري من الحرارة.

قوله: «ثمّ لايفكّرون أنّه لِم وجب لبعض تلك المادّة أن هبط إلى المركز».

هذا هو الوجه الثاني في إبطال ذلك المذهب.

قوله: «أمّا الآن فإنّ السبب في ذلك معلوم».

اعلم أن هذا جواب عن سؤال. والسؤال هو: أنّ الآن لِم وجب لبعض تلك المادّة أن هبط إلى المركز.

---

١. م، ف: الصور ٢. ف: ـ النوعيه

٣. كذا / و النص: البرودة

والجواب عنه: السبب في ذلك في الكلّيات الخفّة والثقل، فما هو الخفيف المطلق فميله إلى الفوق، وما هو الثقيل فميله إلى الأسفل، وما هو الخفيف والثقيل[1] بالإضافة فبينهما.

وأمّا في جزئيات العناصر فإنّه قد صحّ أنّ أجزاء العناصر كائنة، وأنّه[2] إذا يكون منه جزء في موضع لزم أن يكون سطح منه يلي الفوق، إذا تحرّك إلى فوق فكان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأمّا في أوّل تكوّنه فإنّما يصير منه سطحٌ إلى فوق وسطح إلى أسفل؛ لأنّه لامحالة قد استحال بحركة مّا، وأنّ الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً مّا.

قال الشّيخ:

١. ف: ـ فميله إلى الأسفل... الثقيل ٢. ف: أنها

[فصل ٢٦]

[في العناية و بيان كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي]

[في معنى العناية]

وخليق بنا إذا[١] بلغنا هذا الموضع[٢] أنّ نحقّق القول في العناية. ولانشكّ أنّه قد اتضح لك ممّا[٣] سلف منّا بيانه أنّ العلل العالية لايجوز أن تكون[٤] تعمل ما تعمل [من العناية] لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع، ويعرض عليها إيثار.

ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السموات[٥] وأجزاء النبات والحيوان ممّا لايصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً مّا.

فيجب أن تعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما هو[٦] عليه

---

١. نج، نجا: إذ
٢. نج: المبلغ
٣. نجا: فيما
٤. نج، نجا: ـ تكون
٥. نج، نجا: السماويات / و هو الأصح
٦. نج، نجا: ـ هو

الوجود في[1] نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه مايعقله نظاماً [مّا] وخيراً على الوجه الأبلغ الذي /DA44/ يعقله فيضاناً علـى أتمّ تأديـة إلى النـظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هذا الكلام يتّضح بتقرير سؤال وجواب.

أمّا السؤال فهو أن يقال هو إنّكم أبينتم[2] أنّ الواجب لذاته لايفعل أمراً لأجل السافلات، بل العلل العالية كلّها لاتفعل لأجل ماتحتها، بل لاتفعل لأجل الدواعي والأغراض، ولاشكّ أنّا نرى الآثار العجيبة في الأجسام الفلكية والعنصرية، ونعلم أنّه لايمكن صدورها بالاتفاق، وإنّما يمكن صدورها عن تدبير مدبّر[3].

والجواب: نحن وإن أنكرنا أنّ العالي لايفعل لأجل السافل أمراً لكن لاننكر العناية، بل نثبتها، فإذاً صدور هذه الأشياء عن الأوّل على وجه الإحكام والإتقان بالعناية.

ولابدّ هاهنا من بيان معنى العناية[4] وهي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور.

---

١. نج، نجا: من
٢. ف: اثبتم
٣. ف: ـ مدبر
٤. ف: ـ ولابدّ هاهنا... العناية

وحاصل ذلك أنّ علمه بصدور[1] أشياء غير منافية له عنه هو الإرادة، ثمّ إنّ علمه بأنّه كيف يكون حتّى يكون واقعاً على الوجه الأكمل الأنفع هو عنايته بتلك[2] الأشياء، فإنّه إذا علم في الحيوان أنّه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة، ويعلم من ذلك أنّ التركيب الأكمل[3] الأنفع كيف هو، ثمّ فاض عنه ذلك الكمال كأنّ علمه بذلك الكمال هو عنايته بالأشياء، فهذا معنى العناية.

قال الشّيخ:

[في أقسام الشرّ]

واعلم أنّ الشرّ على وجوه.

[١]: فيقال شرّ لمثل النقص الذي هو[4] الجهل والضعف والتشويه في الخلقة.

[٢]: ويقال شرّ لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراك مّا لسبب، لا فقد السبب[5] فقط؛ فإنّ السبب المنافي للخير المانعُ للخير. والموجب لعدمه:

ربّما كان مباتناً لايدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا

---

١. ف: انه علّة لصدور
٢. ف: ـ اشياء غير... بتلك
٣. ف: ـ الأكمل
٤. نجا: شرّ النقص الذي هو مثل
٥. نج: سبب / نجا: شيء

المحتاج درّاكاً أدرك أنّه غير منتفع ولم يدرك[١] من حيث يدرك ذلك[٢] أنّ السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر. وليس هو من حيث هو مبصر متأذياً بذلك متضرّراً أو منتقصاً، بل من حيث هـو شيء آخر.

وربّما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألّم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزّقة، فإنّه من حيث يدرك ميلاً من[٣] فـقدان الإتصال بقوّة في نفس ذلك العضو يدرك الحار المؤذي[٤] أيضاً.

فيكون قد اجتمع هناك إدراكان:

إدراك على نحو ماسلف من إدراكنا الأشياء العدمية.

وادراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء[٥] الوجودية.

وهذا المدرك الوجودي ليس شرّاً في نفسه، بل شرّاً بالقياس إلى هذا الشيء. وأمّا عدم كماله وسلامته فليس شرّاً بالقياس إليه فقط، حتّى يكون له وجود ليس هو به شرّاً[٦]؛ بل و[٧] وليس نفس وجـوده شرّاً فيه، وعلى نحو كونه شرّاً فيه[٨]؛ فإنّ العمى لايجوز أن يكون إلّا في العين، ومن حيث هو في العين لايجوز أن يكون إلّا شرّاً. وليس له جهة أخرى يكون بها غير شرّ.

---

١. نجا: + ذلك
٢. نجا: ـ يدرك ذلك
٣. نج، نجا: ـ ميلاً من
٤. نج: الموذي الحار
٥. نج: الأمور
٦. م: + و
٧. نجا: اذ
٨. نج: ـ فيه

وأمّا الحرارة مثلاً إذا صارت شرّاً بالقياس[١] إلى المتألّم بها فلها جهة أخرى، تكون بها غير شرّ.

[في معرفة الشرّ بالذات وبالعرض]

فالشرّ[٢] بالذات هو العدم ولا كلّ عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته.

والشرّ بالعرض هو المعدم أو الحابس[٣] للكمال عن مستحقّه.

ولاخير[٤] من[٥] عدم مطلق إلّا عن لفظه. فليس هو بشرّ حاصل، ولو كان له حصول مّا لكان الشرّ العامّ.

فكلّ شيء وجوده على كماله الأقصى وليس فيه ما بالقوّة فلايلحقه شرّ، وإنّما يلحق الشرّ ما في طباعه ما بالقوّة، وذلك لأجل المادّة.

والشرّ يلحق المادّة لأمر[٦] أوّل يعرض لها، أو لأمر طارئ من[٧] بعده.

فأمّا الأمر الذي يكون[٨] في نفسه [قدعرض للمادّة أوّلاً] فبأن يكوّن قد عرض لمادّة ما في أوّل وجودها بعض أسباب الشرّ الخارجة، فتمكّن منها هيئة من الهيئات، فتلك الهيئة تمانع استعدادها

---

١. نج: ـ بالقياس
٢. نج: و الشرّ
٣. نج: الحاس
٤. نج، نجا: خبر /مو الكلمة مهملة في ش
٥. نج، نجا: عن
٦. نجا: + من
٧. نجا: ـ من
٨. نج، نجا: ـ يكون

الخاصّ للكمال الذي [لها، فتكون المادّة قد منيت] بشرّ يوازيه، مثل المادّة الّتي تتكوّن منها إنسان أو فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ماجعلها أردى مزاجاً وأعصى جوهراً، فلم تقبل التخطيط /DB44/ والتشكيل والتقويم، فتشوّهت الخلقة، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا لأنّ الفاعل حرم، بل لأنّ المنفعل لم يقبل.

وأمّا الأمر الطاريّ من خارج فأحد شيئين [١]: إمّا مانع وحائل ومبعد للمكمّل، [٢]: وإمّا مضاد واصل[1] ممحق للكمال.

مثال الأوّل: وقوع سحب كثيرة وتراكمها وأظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال.

ومثال الثاني: حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتّى يفسد الإستعداد الخاصّ ومايتبعه.

[الشرّ يوجد فيما تحت فلك القمر]

وجميع سبب الشرّ إنّما يوجد فيما تحت فلك القمر، وجملة ماتحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت.

ثمّ إنّ الشرّ إنّما يصيب[2] أشخاصاً وفي أوقات وأنواع[3] محفوظة، وليس الشرّ الحقيقي يعمّ أكثر الأشخاص إلّا نوعاً من الشر.

واعلم أنّ الشرّ الذي هو بمعنى العدم [١]: إمّا أن يكون شراً

---

١. م: متضاد و اقبل
٢. يمكن أن يقرأ ما فى د و بعض النسخ: يصلب
٣. نج: الأنواع

بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب؛ [٢]: وإمّا أن لايكون شرّاً بحسب ذلك، بل شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل[١]، ولو وجد كان على سبيل ماهو فضل من الكمالات الّتي بعد الكمالات الثانية، ولامقتضى له من طباع الممكن هو فيه.

وهذا القسم غير[٢] الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذا. وليس هو شرّاً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك؛ فإنّ ذلك ليس شرّاً من جهة ماانحن ناس، بل هو شرّ بحسب كمال الإصلاح[٣] في أن يعمّ وستعرفه. وإنّما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه[٤]. وإنّما يقتضيه الشخص لا لأنّه إنسان أو نفس، بل لأنّه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق [اليه] واستعد لذلك الإستعداد، كما سنشرحه[٥] لك بعد.

وأمّا قبل ذلك فليس ممّا ينبعث الشيء في بقاء[٦] طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية الّتي تتلو الكمال[٧] الأوّل، وإذا[٨] لم يكن كان عدماً في أمر مقتضى في الطبع[٩].

فالشرّ في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإنّ وجود

١. ش: الأوّل
٢. م: عن
٣. نج: الاصلح
٤. لج: نفس
٥. نج: سنشرح
٦. نج، نجا: ينبعث إليه مقتضى
٧. نجا: الكمالات
٨. نج، نجا: فإذا
٩. نج، نجا: الطباع

ذلك[١] في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير؛ فإنّ هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضادّ وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة. ولو لم يكن النار منها بحيث إذا تأدّت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكلّ على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه لم تكن النار منتفعاً بها النفع العامّ.

فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنّما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشرّ عنه ومعه. وإفاضته[٢] الخير لايوجب أن يترك الخير الغالب لشرّ يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشرّ؛ لأنّ عدم مايمكن في طباع المادّة وجوده إذا كان عدمان شرّ من عدم واحد، ولهذا مايؤثّر العاقل الإحراق[٣] بالنار بشرط أن يسلم منها حيّاً على الموت بلا ألم.

فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرّاً فوق هذا الشرّ الكائن بإيجاده، وكان[٤] في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوّزاً مايقع[٥] معه من الشرّ ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده.

---

١. نج: + الشرّ
٢. نج: افاضة
٣. ش: الإحتراق
٤. نج: فكان
٥. ش: نفع

[الإشكال]:

فإن قال قائل: فقد[١] كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأوّل خيراً محضاً مبرءاً عن الشرّ.

[الجواب]:

فيقال: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود وإن كان جائزا في الوجود المطلق؛ على أنّه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرءاً فليس هذا الضرب؛ وذلك ممّا قد فاض عن المدبّر الأوّل، ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية، وبقي هذا النمط في الإمكان.

ولم يكن ترك إيجاده لأجل ماقد يخالطه من الشرّ الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً، وترك لئلّا[٢] يكون هذا الشرّ، كان ذلك شراً من أن يكون هو؛ فكونه خير الشرّين. ولكان أيضاً يجب أن لاتوجد الأسباب الخيرية[٣] الّتي هي قبل هذه الأسباب الّتي تؤدّي إلى الشرّ بالعرض، فإنّ وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان[٤] فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلّيّ.

بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيّرنا التفاتنا إلى ماينقسم إليه الإمكان في الوجود إلى أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها

١. نج: و قد
٢. ش: لان لا
٣. ش: الجزئية
٤. ش: وكان

فكان[1] الوجود المبرأ من الشرّ قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنّما يكون على هذه[2] السبيل ولا كونه أعظم شرّاً من كونه؛ فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب، وعلى النمط /DA45/ الذي قيل.

[أقسام الشرّ برواية أخرى]

بل نقول من رأس أنّ الشرّ يقال على وجوه:

[١]: يقال: شرّ للأفعال المذمومة.

[٢]: ويقال: شرّ لمباديها من الأخلاق.

[٣]: ويقال: شرّ للآلام والغموم وما يشبهها.

[٤]: ويقال شرّ لنقصان كلّ شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له.

وكأنّ الآلام والغموم وإن كانت معانيها وجودية ليست أعداماً، فإنّها تتبع الأعدام والنقصان.

والشرّ الذي[3] في الأفعال هو[4] أيضاً إنّما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك[5] إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة أو المدينة[6]، كالزناء[7].

---

١. ش: وكان
٢. ش، د: هذا
٣. نج، نجا: + هو
٤. نج، نجا: ـ هو
٥. نج: ذاك
٦. نج، نجا: السياسة المدنية / و هي الأظهر
٧. النسخ مهملة هنا / و يمكن أن يقرأ ما في ش و د: كالربا

وكذلك الأخلاق إنّما هي شرور بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها. ولانجد شيئاً ممّا يقال له شرّ من الأفعال[١] إلّا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه. وعسى[٢] إنّما هو شرّ بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنعه[٣] من[٤] فعله في تلك المادّة الّتي هو[٥] أولى بها من هذا الفعل.

والظلم يصدر مثلاً عن قوّة طلابة للغلبة، وهي الغضبية، والغلبة هي كمالها، ولذلك[٦] خلقت من حيث هي غضبية، أعني خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، وإن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شرّ لها. و[٧]إنّما هو شرّ للمظلوم أو للنفس النطقية الّتي كمالها كسر هذه القوّة والإستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرّاً لها.

وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان[٨]، كالنار إذا أحرقت فإنّ الإحراق كمال النار، لكنّه شرّ بالقياس إلى من سلب السلامة[٩] بذلك لفقدانه ما فقد.

وأمّا الشرّ الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة وليس لأنّ فاعلاً فعله، بل لأنّ الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيراً

١. نجا: لأفعال
٢. نجا: ـ عسى
٣. لج، نجا: يمنع
٤. لج، نجا: عن
٥. نجا: ـ هو
٦. ش: كذلك
٧. نج: ـ و
٨. ش: الاحراق
٩. نج: سلامته / نجا: سلامة

بالقياس إلى شيء.

[الشرور المتصلة بالأشياء خير من جهتين]

فأمّا الشرور الّتي تتصل بأشياء هي خيرات فإنّما هي من سببين:

[١]: سبب من جهة المادّة فإنّها[١] قابلة للصورة وللعدم.

[٢]: وسبب من الفاعل، فإنّه لما وجب أن تكون عنه الماديات، وكان مستحيلاً أن تكون للمادّة وجوب[٢] الوجود الذي يغني غناء المادّة ويفعل فعل المادّة، إلّا وأن يكون قابلاً للصورة والعدم؛ وكان مستحيلاً أن لايكون قابلاً للمتقابلات؛ وكان مستحيلاً أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادّة لأفعال أخرى قد حصل وجودها وهي لاتفعل فعلها؛ فإنّه من المستحيل أن يخلق مايراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لاتحرق.

ثمّ كان الكلّ إنّما يتمّ بأن يكون فيه مسخّن، وأن يكون فيه محرق[٣] مسخن[٤]، لم يكن بدّ من أن يكون[٥] الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الإحراق والإحتراق، كمثل إحراق النار عضو[٦] إنسان ناسك.

و[٧]لكنّ الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة،

---

١. نج: انها
٢. نج، شخ: وجود
٣. نج، نجا: ـ محرق
٤. نج، نجا: متسخن
٥. ش: + يستتبع
٦. ش: كعضو
٧. نج: ـ و

والأمر الدائم أيضاً.

أمّا الأكثري فإنّ أكثر أشخاص الأنواع في كنف[١] السلامة من الإحتراق[٢].

وأمّا الدائم فلأنّ أنواعاً كثيرة لاتستحفظ[٣] على الدوام إلّا بوجود مثل النار على أن تكون[٤] محرقة، وفي الأقل مايصدر عن النيران [من] الآفات الّتي تصدر عنها. وكذلك في سائر تلك[٥] الأسباب المشابهة لذلك. فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرّية أقلية، فأُريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادةً أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن اللّه يريد الأشياء ويريد[٦] الشرّ أيضاً على الوجه الذي[٧] بالعرض، إذ علم أنّه يكون ضرورة، فلم يعبأ به.

فالخير مقتضى بالذات، والشرّ مقتضى[٨] بالعرض، وكلّ بقدر.

وكذلك فإنّ المادّة قد علم من أمرها إنّما[٩] تعجز عن الأمور[١٠] وتقصر عنها الكمالات في أمور، لكنّها يتمّ لها ما لانسبة له كثرة إلى ما يقصر عنها.

فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائقة

---

١. ش: كيف
٢. ش: الاحراق
٣. نجا: لايستحفظ
٤. ش: + انواع
٥. نج، نجا: ـ تلك
٦. نج: اريد
٧. نجا: ـ على الوجه الذي
٨. نج: مقتضى
٩. نج: انها
١٠. نج: امور / و هو الاصح

الثابتة[١] الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة.

بل نقول إنّ الأمور في الوهم:

[١]: إمّا أمور إذا توهّمت موجودة، وجودها يمتنع أن يكون إلّا شرّاً على الإطلاق.

[٢]: وإمّا أمور وجودها أن يكون خيراً، ويمتنع أن يكون شروراً أو[٢] ناقصة.

[٣]: وإمّا أمور تغلب فيها[٣] الخيرية إذا وجدت وجودها فلا[٤] يمكن غير ذلك بطباعها[٥].

[٤]: وإمّا امور تغلب فيه الشرّية.

[٥]: وإمّا أمور متساوية الحالين.

فأمّا ما لاشرّ فيه فقد وجد في الطباع.

وأمّا ماكلّه شرّ أو الغالب [فيه] أو /DB45/ المساوي أيضاً فلم يوجد.

وأمّا الذي الغالب في وجود[ه] الخير فالأحرى به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنّه خير.

[في لمّية عدم انفكاك الشرّ عن العالم]

فإن قيل: فلِم لاتمنع الشرّية عنه أصلاً حتّى[٦] يكون كلّه خيراً.

---

١. نج: ـ الثابتة
٢. نج، نجا: و / و هو الأظهر
٣. في النسخ: فيه
٤. نج، نجا: و لا
٥. نج: لطباعها
٦. نج: + كان

فيقال فحينئذٍ لم تكن هي هي، إذ قلنا: إنّ وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لايعرض عنها شرّ. فإذا صارت[١] بحيث لايعرض عنها [شرّ] فلايكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها، وهي حاصلة، أعني ما خلق بحيث لايلزمه شرّ لزوماً أوّلياً[٢].

ومثال هذا إنّ النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنّه إذا مسّ ثوب الفقير[٣] أحرقه، إذ كان وجود ثوب الفقير[٤] أنّه قابل للإحتراق. وكان وجود كلّ واحد منها أن تعرض له حركات شتّى، وكان وجود الحركات الشتّى[٥] في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض[٦] له الإلتقاء، وكان وجود الإلتقاء بين[٧] الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والإنفعال. فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل. فالكلّ إنّما رتّبت فيه[٨] القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث يؤدّي إلى النظام الكلي، مع استحالة أن تكون هي على ماهي عليه، ولاتؤدّي إلى شرور.

فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن تحدث في

---

١. نج، نجا: صيرت
٢. نج، نجا: ـ لزوما أوليا
٣. نج: الفقيه
٤. نج: الفقيه
٥. ش: الشيء
٦. نجا: وجوداً يعرض
٧. د، خ: من
٨. نج: فيها

نفس صورة اعتقاد رديء أو كفر أو شرّ آخر في نفس أو بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلّي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة الّتي تعرض بالضرورة. وقيل: «خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للجنة و لا أبالي» وقيل: «كلّ ميسّر لما خلق له»[١].

[في معرفة الشرّ الذي يكون نقصاناً للكمالات الثانوية]

فإن قال قائل: ليس الشرّ شيئاً نادراً أو أقلياً، بل هو أكثري؛ فليس هو[٢] كذلك، بل الشرّ كثير وليس بأكثري.

وفرق[٣] بين الكثير والأكثري[٤]: فإنّ هاهنا أموراً كثيرة[٥] هي كثيرة[٦] وليست أكثرية ،كالأمراض، فإنّها كثيرة وليست أكثرية.

فإذا تأمّلت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشرّ وجدته أقلّ من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته، فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية.

نعم، الشرور الّتي هي نقصانات للكمالات[٧] الثانية فهي أكثرية، و[٨]لكنّها ليست من الشرور الّتي كلامنا فيها، وهذه الشرور مثل

١. معاني الأخبار /٣٩٧، التوحيد للصدوق /٣٥٦، السنن لابن ماجة ج ١/٣٠، السنن للترمذي ج ٣٠٢/٣، فتح الباري ج ٤٩٢/١٠.
٢. نجا: ـ هو
٣. م: + و
٤. نج: الاكثرى و الكثير/ م: ـ الأكثرى
٥. م: كثرة
٦. م: كثرة
٧. نج: الكمالات
٨. نج: ـ و

الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع[١]، وغير ذلك ممّا لايضرّ في الكمالات الأولى، ولا في الكمالات الّتي تليها [فيـ]ما يظهر منفعتها[٢].

وهذه الشرور ليست[٣] بفعل فاعل، بل لأن يفعل[٤] الفاعل لأجل [أنّ] القابل ليس مستعداً، أو ليس يتحرّك إلى القبول، [و] هذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة [في المادّة].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: الغرض من هذا الفصل بيان كيفية دخول الشرّ في القضايا الإلهي.

اعلم أنّ الخير يدخل في القضايا الإلهي دخولاً بالذات لا بالعرض، والشرّ بالعكس منه. والأمور الّتي يقال إنّها شرّ:

[١]: إمّا أن يكون أموراً عدمية، [٢]: وإمّا أن تكون وجودية.

فإن كانت أموراً عدمية:

[الف]: فإمّا أن كانت[٥] عدماً لأمر واجب للشيء.

[ب]: وإمّا أن يكون عدماً لأمر نافع قريب من الواجب قريبة من الضرورية. مثل العمى.

[ج]: وإمّا أن يكون عدماً لأمر لايكون واجباً ولانافعاً قريباً منه، مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة.

---

١. ش: الحمال الرابع
٢. نج: منفعها
٣. م: ـ ليست
٤. نج: لا يفعل
٥. كذا

وأمّا الأمور الوجودية الّتي يقال إنّها شرور فهي كالحرارة المفرّقة[١] للإتصال[٢].

وبالجملة الشرّ بالذات عدم واجبات الشيء في وجوده وعدم منافعه القريبة من الواجب، مثل عدم الحياة وعدم البصر، وهما من حيث هما كذلك شرّان، ليس لهما اعتبار آخر ليكونا[٣] بهما[٤] شرّين. وأمّا عدم الفضائل الّتي لاتحتاج إليها حاجة قريبة من الضرورة فليس بشرّ، مثل عدم العلم بالفلسفة.

وأمّا الأمور الوجودية فإنّها ليست شروراً بالذات، بل بالعرض من حيث إنّها متضمّنة لعدم أمور واجبة أو نافعة.

والدليل عليه هو: أنّ كلّ فعل يقال إنّه شرّ، فإنّه بالنسبة إلى الفاعل كمال وبالقياس إلى شيء آخر شرّ، مثل الظلم، فإنّها بالنسبة إلى القوّة الغضبية كمال ـ لأنّ فائدة خلقتها الغلبة، فهذا الفعل بالقياس إليها خير، لأنّها إن ضعفت عنه كان شرّاً بالقياس إليها، وكونه شرّاً بالنسبة إلى[٥] المظلوم أو بالنسبة إلى النفس الناطقة، فإنّ كمالها الإستيلاء على هذه القوّة؛ وكذا النار، فإنّ إحراقها[٦] كمالها فهو خير /DA46/ لكنّها شرّ بالقياس إلى من زالت سلامته بسببها. فثبت أن الأمور الوجودية ليست شروراً بالذات، بل بالعرض.

---

١. ف: المقربة
٢. م، ف: الإتصال
٣. ف: ليكون
٤. كذا في النسخ
٥. ف: ـ القوّة الغضبية كمال... إلى
٦. ش: الإحراق

وأيضاً فالشيء [١]: إمّا أن يكون وجوده على كماله الأقصى، أي ليس فيه شيء بالقوّة؛ [٢]: وإمّا أن لايكون.

والقسم الأوّل ليس فيه شرّ[١] البتة، وهذا الشيء لايكون مادّياً.

أمّا الثاني: فيكون فيه شرّ[٢]، وذلك لأجل المادّة، لما ثبت أنّ الشيء إذا كان فيه شيء بالفعل و شيء بالقوّة فذلك الشيء يكون مادياً.

والشرّ المادي [١]: إمّا أن يعرض له في أوّل تكوّنه، [٢]: وإمّا أن يعرض بعد تكوّنه.

أمّا الأوّل: فهو أن تكون المادّة الّتي يتكوّن منها إنسان أو فرس يعرض لها من الأسباب مايجعلها ردية المزاج عاصية[٣] الجوهر[٤] فلم يقبل التشكيل[٥] والتخطيط[٦] والتقويم والخلقة، فلم يوجد مايحتاج إليه من كمال المزاج والتشكيل[٧] والخلقة، وذلك ليس لأنّ الفاعل منع، بل لأنّ المنفعل لم يقبل.

وأمّا الثاني: فهو أن يعرض الشيء لعارض يعرض[٨] بعد تكوّنه. وذلك الطاري [الف]: إمّا شيء يمنع المكمل عن الكمال، [ب]: وإمّا شيء محقّق مفسد مضاد.

أمّا الأوّل: فمثل وقوع سُحب متراكمة وأظلال سحاب تمنع تأثير

---

١. في النسخ: شراً
٢. في النسخ: شراً
٣. هكذا في النسخ
٤. ش: الجواهر
٥. م: التشكيك
٦. ش: ـ و التخطيط
٧. ش: الشكل
٨. ف: يعرف

الشمس في الثمار على الكمال.

وأمّا الثاني: فمثل البرد والعصيب للثمار المفسد لاستعداده إلى أن يبلغ إلى كمال النشو والنماء.

إذا ثبت أنّ الشرّ بالحقيقة إمّا عدم واجبات الشيء في وجوده وإمّا عدم منافعه القريبة من الواجب فنقول: الموجود [١]: إمّا أن يكون خيراً من كلّ وجه، [٢]: وإمّا أن يكون شرّاً من كلّ وجه، [٣]: وإمّا أن يكون خيراً من وجه وشرّاً من وجه.

أمّا القسم الأوّل: فهو موجود، أمّا الذي يكون لذاته فهو الواجب الوجود لذاته، وأمّا الذي يكون لغيره فهو العقول والأفلاك؛ لأنّ هذه الأمور ما عدم فيها شيء من الواجبات في وجودها ولا من كمالاتها.

وأمّا[١] الذي يكون كلّه شرّاً فذلك أيضاً غير موجود، لأنّه لو كان موجوداً لكان خيراً من حيث إنّه موجود.

وأمّا الذي يكون خيراً من وجه وشرّاً من وجه فذلك على أقسام ثلاثة؛ لأنّ الغالب [الف]: إمّا الخير، [ب]: وإمّا الشرّ، [ج]: وإمّا متساويان[٢].

أمّا الذي يكون الغالب فيه الشرّ أو الذي متساويان[٣] فهو ليس بموجود.

وأمّا الذي يكون خيره غالباً على شرّه، فالأولى به أن يكون

---

١. ف: ـ امّا
٢. م: يتساويان
٣. م، ف: يتساويان

موجوداً لوجهين:

أحدهما: أنّه لو لم‌يوجد لَفات الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شرّ غالب، فاذاً في عدمه يكون الشرّ أغلب، وفي وجوده الخير أغلب من الشرّ، فالأولى وجوده. مثاله: النار في وجودها منافع كثيرة وأيضاً فيها مفاسد كثيرة، مثل إحراق الحيوانات، لكنّها إذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كان مصالحها أكثر كثيراً من مفاسدها، ولو لم‌يوجد النار لغابت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها أكثر من مصالحها، فلاجرم وجب إيجادها.

وثانيها: أنّ القسم الذي هو خيره ممتزج بالشرّ هي الأمور الّتي تحت كرة القمر، وأنّها معلولات العلل العالية، وهي خيرات محضة، فلو لم‌يوجد هذا القسم لما وجد القسم الذي هو خيرات محضة، وترك الخير المحض شرّ[١]، فإذن يجب وجود هذا القسم.

فإن قيل: لِم لم‌يبرأ الخالق هذه الأشياء عن الشرور؟

قلنا: إنّه[٢] لو جعلها كذلك لكان هذا هو[٣] القسم الذي هو خير محض، وذلك ممّا قد فرغ عنه بقي في الحكمة قسم آخر، وهو الذي يكون خيره غالباً على الشرّ.

هذا تلخيص[٤] ما قاله ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

---

١. ف: ـ شر
٢. ف: ـ أنّه
٣. ف: هو هذا
٤. ش: ملخص

قوله: «الشرّ على وجوه، فيقال شرّ لمثل النقص الذي هو الجهل[١]».

ذكر أنواع الشرّ.

قوله: «مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراك ما[٢] لسبب، لافقد السبب فقط، فإنّ السبب المنافي للخير والمنافع للخيرّ والموجب لعدمه».

معناه: أنّ الشرّ قد يكون عدمياً وقد يكون وجودياً.

أمّا العدمي فمثل السحاب إذا منع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس، فهذا المحتاج إن كان مدركاً أدرك أنّه غير منتفع به.

وأمّا الوجودي فهو أن يتألّم بفقدان اتصال العضو بحرارة محرقة وهو ليس شرّاً في نفسه، بل هو شرّ بالقياس الي هذا المتألّم، و أمّا عدم كمال الشيء و سلامته فإنّه شرّ في نفسه لابالقياس إليه، فإنّ العمى لايجوز أن يكون إلّا شرّاً. وأمّا الحرارة فهي شرّ بالقياس /DB46/ إلى المتألّم لكنّها خير من جهة أخرى.

قوله: «فالشرّ[٣] بالذات هو العدم».

معناه: أنّه لما ثبت أنّ الشرّ الذي هو أمر وجودي ليس بشرّ محض، بل هو خير من وجه آخر[٤]، ثبت أنّ الشرّ بالحقيقة هو العدم.

قوله: «ولاكلّ عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه».

---

١. ف: الجميل
٢. ف: الجميل
٣. ف: والشرّ
٤. خ: اخرى

معناه: أن العدم الذي هو شرّ عدم ما تقتضيه طبيعة الشيء ونوعيته، والشرّ بالعرض هو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه.

قوله: «فكلّ شيء وجوده على كماله الأقصى وليس فيه ما بالقوّة فلايلحقه شرّ».

معناه: أنّ الشيء الذي موجود بالفعل من كلّ وجه، وليس فيه شيء بالقوّة[1] فليس فيه شرّ بمعنى، وقد ذكر[2] هذا.

قوله: «وجميع سبب الشرّ إنّما يوجد تحت فلك القمر».

معناه: أنّ ماذكرنا أنّ الواجب الوجود لذاته والعقول والأفلاك خيرات محضة، وإنّما يوجد الشرّ تحت فلك القمر، ذلك قليل بالقياس إلى الموجودات الّتي هي خيرات، وذلك الشرّ لايصيب إلّا اشخاصاً قليلة وفي أوقات يسيرة، فاذاً الخير غالبٌ على الشرّ.

قوله: «واعلم أنّ الشرّ الذي هو [بمعنى العدم] إمّا أن يكون شراً بحسب أمر واجب».

هذا هو التقسيم الذي ذكرنا، وأمّا أنّ الذي هو فضل من الكمالات الّتي هي بعد الكمالات الثانية ولا هو مقتضى الطبيعة فعدمه ليس بشرّ.

قوله: «فالشرّ في أشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فإنّ وجود الشرّ في تلك الأشياء تابعة للحاجة إلى الخير».

---

١. ف: ـ فالى يلحقه شرّ... بالقوّة ٢. ش: ذكرنا

معناه: أنّ الشرّ في أشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فإنّ ذلك الشرّ تابع للخيرات، وقد ذكرنا.

قوله: «فإن قال قائل فقد كان جائز أن يوجد المدبر الأوّل خيراً محضاً مبرّءاً عن[1] الشرّ».

هذا هو السؤال الذي ذكرنا والجواب عنه.

قال الشّيخ:

---

١. ف: من

فصل [٢٧]

في معاد [الأنفس الإنسانية]

وبالحري أن نحقّق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنّها على[1] أيّ حالة ستصير[2].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لما أثبت أنّ النفوس الناطقة باقية بعد فناء الأبدان أراد أن يبيّن حالها في السعادة والشقاوة؛ ويسمّى هذا: المعاد الروحاني.

قال الشّيخ:

[في إثبات المعاد]

فنقول: يجب أن تعلم أنّ المعاد منه ما هو[3] مقبول من صاحب[4]

---

١. نج، نجا: إلى
٢. نجا: تصير
٣. نج، نجا: ـ ما هو
٤. بخ، نجا: ـ صاحب

الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن، وشروره معلومة لاتحتاج[1] إلى أن تعلم ما هو[2]. وقد بسطت الشريعة الحقّة الّتي أتانا بها سيدنا ومولانا و[3]نبينا محمّد المصطفى ـ صلّى الله عليه وآله وسلم[4] ـ حال السعادة والشقاوة الّتي بحسب البدن.

ومنه ماهو يدرك[5] بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقائيس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرها[6] الآن لما نوضح من العلل.

و الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنّهم لايلتفتون إلى تلك وإن أعطوها لم[7] يستعظمونها[8] في جنبة[9] هذه السعادة الّتي هي مقاربة الحقّ الأوّل، وعلى مانصفه عن قريب، فلنعرّف حال هذه السعادة والشقاوة المضادّة لها؛ فإنّ البدنية مفروغ منها في الشرع.

التفسير:

قال ـ أيّده الله ـ: المعاد [١]: إمّا أن يكون جسمانياً فحسب. [٢]:

---

١. نج: لا يحتاج
٢. نج، نجا: ـ ما هو
٣. نج، نجا: ـ سيدنا و مولانا و
٤. نج: ـ محمد المصطفى صلى الله عليه و آله و سلم
٥. نج، نجا: مدرك
٦. ش: تصوّرها
٧. نج، نجا: فلا
٨. ش، د، خ: لم‌يستعظموها
٩. نجا: جنب

وإمّا أن يكون روحانياً فحسب. [٣]: وإمّا أن يكون[١] جسمانياً و[٢]روحانياً.

والشّيخ أثبتهما هاهنا، أمّا الجسماني فقد أثبته[٣] بقول صاحب شرعنا محمّد المصطفى صلى اللّه عليه وعلى آله وسلّم. وأمّا الروحاني فقد أثبته بنوع من القياس كما سيأتي.

قال الشّيخ:

[إنّ للنفس سعادة وشقاوة بعد الموت]

[الأصل الأوّل]

فنقول: يجب أن تعلم أن لكلّ قوّة نفسانية لذةً وخيراً يخصّها وأذىً وشرّاً يخصّها. مثاله: أنّ لذة الشهوة وخيرها أن تتأدّى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة. ولذة الغضب: الظفر. ولذة الوهم: الرجاء. ولذة الحفظ: تذكر الأمور الموافقة الماضية. وأذى كلّ واحد منها مايضادّه.

وتشترك كلّها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بموافقها وملائمها هو الخير. واللذة الخاصة بها وموافق كلّ[٤] واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل. فهذا أصل.

---

١. ف: ـ روحانياً... يكون
٢. ف: ـ و
٣. ف: أثبت
٤. نجا: الموافق لكلّ

[الأصل الثاني]

وأيضاً فإنّ هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإنّ مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كماله أفضل وأتم[١] ــ والذي كماله أكثر /DA47/ والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل [له]، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً ــ فاللذة له أبلغ[٢] وأوفى لامحالة. وهذا أصل.

[الأصل الثالث]

وأيضاً فإنّه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمالٍ مّا بحيث يعلم أنّه كائن ولذيذ، ولايتصوّر كيفيته، ولايشعر بالتذاذه[٣] ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه.

مثل العنّين؛ فإنّه متحقّق أنّ للجماع لذة ولكنّه لايشتهيه، ولايحنّ[٤] نحوه الإشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى، كما يشتهي [من] يجرّب من [حيث] يحصل به إدراك وإن كان[٥] موذياً. وفي الجملة فإنّه لايتخيّله. وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة. والأصم عند الألحان المنتظمة.

ولهذا يجب أن لايتوهم العاقل أنّ كلّ لذة فهو[٦] كما للحمار في

١. نجا: اتم وافضل
٢. نج، نجا: ابلغ له
٣. نج، نجا: باللذاذة
٤. ش: نحن
٥. ش: كانت
٦. نج: فهو

بطنه وفرجه؛ وأنّ المبادئ الأولى المقرّبة عند ربّ العالمين عادمة اللذة[1] والغبطة. وأنّ ربّ العالمين[2] ليس له في سلطانه وخاصية[3] البهاء[4] الذي له وقوّته الغير المتناهية[5] أمر في غاية الفضيلة والشرف، والطيب الذي[6] نجلّه عن أن يسمّى لذة. ثمّ للحمار والبهائم[7] حالة طيبة ولذيذة. كلّاً! بل أيّ نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة! ولكنّا نتخيّل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالإستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عدمه تخيل[8] اللذة اللحنية، وهو متيقّن لطيبها[9]. وهذا أصل.

[الأصل الرابع]

وأيضاً فإنّ الكمال والأمر الملائم قد يتيسّر للقوّة الدراكة، وهناك مانع أو شاغل للنفس، وتكرهه[10] وتؤثّر ضدّه عليه، مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم[11] الردية الكريهة بالذات. وربّما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الإستلذاذ كالخائف يجد الغلبة أو اللذة فلايشعر بها[12]، ولايستلذها[13]. وهذا أصل.

---

١. نج، نجا: للذة
٢. نجا: + عزوجل
٣. د، خ: خاصيته
٤. د: اليها
٥. نج، نجا: متناهية
٦. نج: ـ الذى
٧. نج: للبهائم
٨. نج: عدمه / نجا: في عمره و لاتخيّل / وهو الأصحّ
٩. م: لطبها
١٠. نج، نجا: فتكرهه
١١. نج: المطعوم
١٢. نج: بهما / و هوالأصح
١٣. نج، نجا: يستلذهما / و هوالأصح

[الأصل الخامس]

وأيضاً فإنّه قد تكون القوّة الدرّاكة ممنوّة بضدّ ما هو كمالها، ولاتحسّ به ولاتنفّرعنه، حتّى إذا زال العائق تأذّت به ورجعت إلى غريزتها. مثل الممرور: فربّما لم‌يحسّ بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويستبقي[1] أعضاوه، فحينئذٍ ينفّر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهٍ للغذاء البتة، بل[2] كارهاً له، وهو أوفق شيء له، ويبقى عليه مدة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبته[3] في طبعه فاشتدّ جوعه وشهوته للغذاء، حتّى لايصبر عنه ويهلك عند فقدانه.

وقد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير، إلّا أنّ الحسّ مؤوف فلايتأذّى البدن به، حتّى تزول الآفة، فيحسّ حينئذٍ بالألم العظيم.

[النتيجة في بيان كمال النفس الناطقة]

فإذا تقرّرت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمه.

فنقول: إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ، والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفائض

---

١. نجا: يستشفي ٢. نجا: ـ بل
٣. نج: واجبه

في الكلّ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ و[١]سالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية[٢] المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلّقة نوعاً مّا من التعلّق[٣] بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها[٤] وقواها، ثمّ [تستمرّ] كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره.

[إنّ لذّة النفس الناطقة أكمل وألذ من سائر القوى]

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة الّتي للقوى الأخرى وجد في المرتبة الّتي بحيث يقبح معها أن يقال إنّه أفضل وأتمّ منها، بل لانسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة[٥] وتماماً وكثرةً، وسائر مايتمّ به إلذاذ[٦] المدركات ممّا ذكرناه.

وأمّا الدوام فكيف يقاس الدوام[٧] الأبدي بالدوام[٨] المتغيّر الفاسد!؟ وأمّا شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ماهو سار في جوهر قابله، حتّى يكون كأنّه هو هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعاقل والمعقول شيء واحد أو قريب من

---

١. نجا: ـ و
٢. نجا: فالروحانية
٣. م: ـ ما من التعلق
٤. ش، د: بهيأتها
٥. م: فضله
٦. نجا: سائر ما يتفاوت به لذائذ
٧. نج: دوام
٨. نج: بدوام

الواحد.

وأمّا أنّ المدرك في نفسه أكمل فأمر لايخفى.

وأمّا أنّه أشد إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكّر لما سلف بيانه؛ فإنّ النفس النطقية أكثر عدداً[١] لمدركات[٢] وأشدّ تقصّياً[٣] للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه ـ إلّا بالعرض ـ وله الخوض في باطن المدرك وظاهره. بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية!؟

ولكنّنا في عالمنا وبدننا وانغماسنا[٤] في الرذائل لانحسّ بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها، كما أومأنا إليه في بعض ماقدّمناه من الأصول، ولذلك لانطلبها، ولانحنّ إليها. اللّهمّ إلّا أن نكون[٥] قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها[٦] /DB47/ عن[٧] أعناقنا، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فحينئذٍ ربّما تخيّلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية[٨].

ونسبة إلتذاذنا هذا إلى إلتذاذنا ذلك نسبة الإلتذاذ الحسي بتنشق

---

١. نج: عدد
٢. نج، نجا: مدركات
٣. التقصّي: البلوغ إلى الغاية
٤. نج: انغمارنا
٥. نجا: تكون
٦. نجا: أخواتهما
٧. نج، نجا: من
٨. نجا: النفيسة

روائح المذاقات[١] اللذيذة إلى الإلتذاذ بتطعّمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود.

وأنت تعلم إذا تأمّلت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة وخيّرتَ بين الطرفين[٢] استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس. والأنفس العامية أيضاً [كذا]، فإنّها تترك الشهوات المعترضة، وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة[٣] بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة[٤].

وهذه كلّها أحوال عقلية، فبعضها وأضداد بعضها[٥] يؤثّر على المؤثّرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية.

فيعلم من ذلك أنّ الغايات العقلية أكرم على الأنفس في محقّرات الأشياء، فكيف في الأمور النبيهة العالية، إلّا أن الأنفس الخسيسة تحسّ بما يلحق المحقّرات من الخير والشرّ، ولاتحسّ بما يلحق الأمور النبيهة لما قيل من المعاذير.

وأمّا إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منّا[٦] تنبهّت[٧] في البدن لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنّه موجود، إلّا أنّ اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها

١. نجا: المذوقات
٢. نج: الظفرين
٣. الفادحة: الصعبة، الثقيلة، الشديدة.
٤. نجا: شوق لغلبة / يمكن أن يقرأ ما في «د»: شوقاً له / القالة: القول الفاشي في الناس خيراً كان أو شرّاً
٥. نجا: ـ واضداد بعضها
٦. نجا: + قد
٧. نجا: + وهي

ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل مايتحلّل، وكما ينسى المرض الإستلذاذ بالحلو و[١] اشتهائه، وتميل بالشهوة من المريض[٢] إلى المكروهات في الحقيقة؛ عرض لها حينئذٍ[٣] من الألم بفقدانه كفاء[٤] ما يعرض من اللذة الّتي أوجبنا وجودها، و دلّلنا على عظم منزلتها؛ فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة الّتي لايعدل بها[٥] تفريق النار للإتصال وتبديلها، وتبديل الزمهرير المزاج[٦].

فيكون مثلنا حينئذٍ مثل الخدر[٧] الذي أومانا إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادّة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ، ثمّ عرض أن زال العائق فيشعر[٨] بالبلاء العظيم.

وأمّا إذا كانت القوّة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الإستكمال التامّ الذي لها أن تبلغه كأنّ مثلها مثل الخدر[٩] الذي اذيق المطعم الألذ، وعرض للحالة الأشهى وكان لايشعر به، فزال عنه الخدر، فطالع اللذة العظيمة دفعةً. وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل[١٠] الحال الطيّبة الّتي للجواهر الحية المحضة وهي[١١] أجلّ

---

١. نج، نجا: أو
٢. نجا: الشهوة بالمرض
٣. نج: حينئذٍ لها
٤. نجا: كف
٥. نجا: لايعدلها
٦. نج: للمزاج
٧. خ: المحذور / نجا: المخدر
٨. نج، نجا: فشعر
٩. نجا: المخدر
١٠. ش: مشاكل
١١. ش: لامع

من كلّ لذة وأشرف.

فهذا هو السعادة. وتلك هي الشقاوة.

[في أحوال الأشقياء بعد المفارقة عن أبدانهم]

وتلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحد من الناقصين، بل للذين أكسبوا للقوّة[١] العقلية الشوق إلى كمالها. وذلك عندما يبرهن[٢] لهم من أن[٣] شأن النفس ادراك ماهية الكلّ[٤] بكسب المجهول من المعلوم والإستكمال بالفعل؛ فإنّ ذلك ليس فيها بالطبع الأوّل، ولا أيضاً في سائر القوى، بل هي[٥] شعور أكثر القوى بكمالاتها إنّما يحدث بعد أسباب.

وأمّا النفوس والقوى الساذجة الصرفة[٦] فكأنّها هيولى موضوعة، لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأنّ هذا الشوق إنّما يحدث حدوثاً، فينطبع[٧] في جوهر النفس إذا تبرهن للقوّة النفسانية أنّ هنا[٨] أموراً تكتسب العلم بها بالحدود[٩] الوسطى على ماعلمت.

وأمّا قبل ذلك فلايكون؛ لأنّ هذا الشوق يتبع رأياً، إذ كلّ شوق يتبع رأياً؛[١٠] وليس هذا الرأي للنفس أوّلياً، بل رأيا مكتسباً، فهؤلاء

---

١. نجا: القوّة
٢. نج: تبرهن
٣. نج، نجا: أن من
٤. نج، نجا: الكمال
٥. نج، نجا: ـ هي
٦. ش: الصرف
٧. نج: وينطبع
٨. نج: هاهنا
٩. ش: + و
١٠. نجا: ـ إذ كلّ... رأياً

إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا[1] فارقت ولم[2] يحصل معها ماتبلغ به بعد الإنفصال التام وقعـ[ـت] في هذا النوع من الشقاء الأبدي؛ لأنّ أوائل الملكة العلمية إنّما كانت تكتسب بالبدن لاغير، وقد فات.

وهؤلاء إمّا مقصرون عن السعي في كسب الكمال الإنسي، وإمّا معاندون جاحدون متعصّبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية.

والجاحدون أسوأ حالاً لما اكتسبوا[3] من هيئات مضادّة للكمال.

وأمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصوّر المعقولات ـ حتّى تجاوز به الحدّ الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعدّيه وجوازه ترجى له[4] هذه السعادة ـ فليس يمكنني أن أنصّ عليه نصاً إلّا بالتقريب.

وأظنّ أنّ ذلك أن يتصوّر الإنسان المبادئ المفارقة تصوّراً حقيقياً ويصدّق بها تصديقاً يقيناً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلّية دون الجزئية الّتي لاتتناهى، وتتقرّر عنده هيئة الكلّ /DA48/ ونسبة[5] أجزائه بعضها إلى بعض، و النظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصوّر العناية وكيفيتها، ويتحقّق أنّ

---

١. نج: اذا
٢. ش، نج: فلم
٣. نجا: كسبوا
٤. نج، نجا: ـ له
٥. نج: نسب

الذات المتقدّمة للكلّ أيّ وجودٍ يخصّها، وأية وحدة تخصّها، وأنّها كيف تعرف حتّى لايلحقها تكثّر وتغيّر بوجه من الوجوه، وكيف ترتبّت نسبة الموجودات إليها؛ ثمّ كلّما ازداد الناظر فيها[1] استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

وكأنّه ليس يتبرّأ [الإنسان] عن هذا العالم وعلائقه إلّا أن يكون آكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك، وعشق لما هناك، فصدّه[2] عن الإلتفات إلى ما خلفه جملة.

[السعادة الحقيقية تكتسب في تهذيب الأخلاق]

ونقول أيضاً: إنّ هذه السعادة الحقيقية لاتتمّ إلّا بإصلاح الجزء العملي من النفس، ونقدّم لذلك مقدّمة وكأنّا قد ذكرناها فيا سلف.

فنقول: إنّ الخُلق هو ملكة تصدر بها عن النفس أفعال مّا بسهولة من غير تقدّم رويّة، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخلقين الضدين، لا بأن يفعل أفعال التوسّط، بل بأن يحصّل ملكة التوسّط. وملكة التوسّط كأنّها موجودة للقوّة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً.

أمّا للقوى[3] الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان [والإنفعال]. وأمّا القوّة الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الإستعلاء [واللاانفعال]، كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوّة الناطقة

---

١. نج، نجا: ـ فيها
٢. نجا: يصده
٣. نج: القوى

وللقوى الحيوانية معاً، ولكن بعكس هذه النسبة.

ومعلوم أنّ الأفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية، و[1]إذا قويت القوى[2] الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها[3] أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن، شديدة الإنصراف إليه.

وأمّا ملكة التوسّط فالمراد منها التنزيه[4] عن الهيئات الإنقيادية، وتبقية النفس الناطقة على جبلّتها مع إفادة هيئة الإستعلاء والتنزّه، وذلك غير مضاد[5] لجوهرها[6]، ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته؛ فإنّ المتوسّطة مسلوب عنه[7] الطرفان[8] دائماً.

ثمّ جوهر النفس إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله[9] عن الشوق الذي يخصّه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه؛ لا بأن النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه، ولكن للعلاقة الّتي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي إلى تدبيره والإشتغال بآثاره وبما يورد عليه من عوارضه، وبما يتقرّر فيها[10] من ملكات مبدؤها البدن.

---

١. نج: ـ و
٢. نج: القوة
٣. نج، نجا: شأنه
٤. نجا: التبرئة / و هو الأظهر / نج: التنزيه
٥. نجا: مضادة
٦. ش: بجوهرها
٧. نج، نجا: التوسط يسلب عنها
٨. نجا: الطرفين
٩. بخ: يغمره... و يغفله
١٠. نج، نجا: فيه

فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الإتصال به كان قريب الشبه من حاله، وهو فيه. فبما[1] ينقص في[2] ذلك تزول غفلته من[3] حركة الشوق الذي [له] إلى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الإتصال الصرف بمحلّ سعادته، ويحدث هناك من الحركات المتشوشّة مايعظم أذاه.

ثمّ إنّ تلك الهيئة البدنية مضادّة بجوهرها موذية لها[4]، وإنّما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه. فإذا فارقت النفس البدنَ أحسّت بتلك المضادة العظيمة وتأذّت بها أذىً عظيماً؛ لكن هذا الألم وهذا الأذى ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، والعارض الغريب لايدوم ولايبقى، فيزول[5] ويبطل مع ترك الأفعال الّتي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها. فيلزم إذن أن تكون العقوبة الّتي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً، حتّى تزكّو النفس وتبلغ السعادة الّتي تخصّها.

[في أحوال البلهاء بعد المفارقة عن أبدانهم]

وأمّا النفوس البله الّتي لم تكتسب الشوق فإنّها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات[6] البدنية الردية صارت إلى سعة من رحمة اللّه ونوع من الراحة. وإن كانت مكتسبة لهيئات البدنية

١. د، خ: فيما
٢. نج، نجا: من
٣. نج، نجا: عن / و هو الاظهر
٤. نج: لجوهرها موذية له
٥. نج: و يزول
٦. نج، نجا: الهيئات

الردية ـ وليس عندها هيئة غير ذلك، ولا معنى يضادها وينافيها[١] فتكون لامحالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ـ فتتعذب عذاباً[٢] شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه؛ لأنّ آلة[٣] ذلك قد بطلت، وخلق التعلّق بالبدن قد بقي.

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو: إنّ هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الإعتقاد في العاقبة /DB48/ الّتي تكون لأمثالهم على مثل مايمكن أن يخاطب به العامة وتصوّر في أنفسهم من[٤] ذلك، فإنّهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة الّتي هى فوقهم لإتمام كمال فتسعد بتلك[٥] السعادة، ولاشوق كمال فتشق بتلك[٦] الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجّهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام.

ولامنع في الموادّ السماوية عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها.

قالوا: فإنّها تتخيّل جميع ماكانت اعتقدته من الأحوال الأخروية[٧]، فتكون[٨] الآلة الّتي يمكنها بها التخيّل شيئاً من الأجرام

---

١. نج، نجا: يضاده وينافيه
٢. نج: فتتعذب عذابا
٣. نج: آلته
٤. د: ـ من / خ: كل
٥. نج، نجا: تلك
٦. نج، نجا: تلك
٧. نج: الاخرية
٨. نج، نجا: وتكون

السماوية، فتشاهد جميع ما قيل فيها[١] في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الآخروية. وتكون الأنفس الرديئة أيضا تشاهد العقاب المصوّر لهم في الدنيا وتقاسيه.

فإنّ الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً، كما تشاهد ذلك في المنام. فربّما كان المحكوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس، على أن الأخرى أشدّ استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرّد النفس و صفاء القابل.

وليست الصورة الّتي ترى في المنام، بل[٢] والّتي تحسّ في اليقظة كما علمت إلّا المرتسمة في النفس، إلّا أنّ إحديهما تبتدئ من باطن وتنحدر إليها، والثانية[٣] تبتدئ من خارج وترتفع إليه[٤]؛ فاذا ارتسمت في النفس تمّ[٥] هناك الإدراك المشاهد[٦].

وإنّما يلذّ و يوذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج، فكلّ ما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن سبب من خارج؛ فإنّ السبب الذاتي هو هذا المرتسم، والخارج سبب بالعرض أو سبب السبب.

فهذه هي السعادة والشقاوة والخسيستان و اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة.

---

١. نج: لها / و هو الأظهر
٢. نج: ـ بل
٣. نج: و الثانية
٤. نج: اليها / و هو الأصح
٥. نج: ثمّ
٦. نجا: ادراك المشاهدة

[في أحوال الأنفس المقدسة بعد المفارقة عن أبدانهم]

وأمّا الأنفس المقدسة فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات، وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتتبرّأ عن النظر إلى ماخلفها وإلى المملكة الّتي كانت لها كلّ التبرّي[1]، ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذّت به[2] وتخلّفت لأجله عن درجة علّيين إلى أن ينفسخ [عنها][3].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: هنا بحثان:

○ **البحث الأوّل:** في إثبات أنّ النفس لها بعد المفارقة عن البدن بالموت سعادة ولذّة، أو شقاوة وألم عقلية.

وهذا البحث مبني على أصول:

□ **الأصل الأوّل:** أنّ لكلّ قوّة من القوى النفسانية البدنية وغير البدنية لها لذّة وخيراً و ألماً وشرّاً لايشاركها فيها غيرها، علم هذا بالإستقراء مثاله.

إنّ قوّة الذوق لذّاتها الحاصلة بها إدراك الطعوم الملائمة لها، وألمها إدراك الطعوم المنافية لها الكريهة بالنسبة إليها. وكذلك قوّة الشمّ والسمع والبصر واللمس. ولذة الغضب الظفر والغلبة. ولذّة الوهم

---

١. نج: تتبرأ
٢. نج، نجا: ـ به
٣. الإضافة من نجا

الرجاء. وإذى كلّ واحد منها وألمه مايضادّه ويكرهه.

اعلم هذا من الوجود فإنّ الأمور المدركة بهذه القوى تنقسم [١]: إلى مايكون ملائمة ومناسبة لها، فيكون إدراكها بحصولها لذة لها[١] وكمالاتها؛ [٢]: وإلى مايكون منافرة منافية لها، فيكون إدراكها لحصولها ألماً وشرّاً لها.

وبالجملة تشترك هذه القوى كلّها في أنّ لذتها هو إدراكها وشعورها بحصول الملائم الموافق لها، وألمها هو[٢] إدراكها[٣] وشعورها لحصول[٤] المنافي لها، فيكون ذلك الملائم الموافق خيراً لها[٥] وكمالاً، وذلك المنافي شرّاً ونقصاناً.

□ والأصل الثاني: أنّ هذه اللذات تختلف في مراتبها ومقاديرها،

[١]: إمّا لشدة المناسبة وضعفها، وكلّما كان الشيء أكثر مناسبةً وملائمة للقوّة كانت لذّتها عند حصولها أكثر و أعظم،

[٢]: وإمّا لشدّة الإدراك وضعفه، فكلّما كان الإدراك أكمل كانت اللذة أكمل.

[٣]: وإمّا لكثرة الشيء الملائم، وكلّما كان الملائم المناسب أكثر كانت اللذة أكثر.

[٤]: وإمّا لبقائه وسرعة زواله، فالذي كان أدوم كانت اللذة أكثر.

---

١. ف: + كذا، و في العبارة وجه اضطراب / د، ش: ـ لذة لها

٢. ف: ـ هو
٣. ف: ادراك

٤. ف: لحصولها
٥. ف: ـ لها

[٥]: وإمّا لشدة الشوق، فالذي كان الشوق إليه أشدّ كانت اللذة عند الحصول أكثر.

□ **الأصل الثالث:** قد يكون الإنسان عالماً بكون الشيء لذيذاً، ولكنّه لايشتاقه ولايرغب فيه، لأنّه ما أدرك[١] حقيقته ولم‌يبلغ إلى كنهه كالعنّين، فإنّه يعرف أنّ في الجماع لذة لكن لاتشتهيه الشهوة المخصوصة لما أنّه لم‌يدرك حقيقتها، بل شهوة أخرى، كمن يشتهي أن يجرّب شيئاً ليحصل له إدراك وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة والأصم عند الألحان الموزونة[٢].

□ **الأصل الرابع:** أنّ اللذات[٣] غير مقصورة على مايشارك الإنسان فيها سائر البهائم، وهي لذة الأكل والجماع والغلبة وغيرها من الكمالات الحسية؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الملائكة /DA49/ المقرّبون[٤] عادمة اللذة والغبطة، وليس الأمر كذلك، فإنّ لهم من اللذة والطيب ما لانسبة له إلى هذه اللذات الحسية الخسيسة، وحالنا بالقياس إلى تلك اللذات حال العِنّين بالقياس إلى لذة الجماع، وحال الأكمة بالقياس إلى الصورة الجميلة، وحال الأصم [بالقياس إلى] الأصلح الذي لم‌يسمع قط بالقياس إلى[٥] الألحان المطربة اللذيذة، فإنّا نتيقّن بطلبها وإن لم‌يدرك كنه حقيقتها.

---

١. د: ادراك
٢. م: للموزونة
٣. ف: اللذة
٤. م: المقربين
٥. هكذا في النسخ

□ **الأصل الخامس:** أنّه قد تبيّن للقوّة المدركة كمالها الذي هو ملائم لها، لكن يكون هناك شاغل للنفس ومانع، فحينئذٍ يكرهه ويؤثّر ضدّه عليه، مثل كراهة بعض المرضى للحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة، كمن تولّد في معدته خلط رديء فإنّه يستلذّ أكل الطين والفحم والجصّ والأشياء الّتي تنفرّ عنه الطباع والأمزجة الصحيحة. وربّما لم تكن كراهته، لكن كان عدم الإستلذاذ مثل الخائف الذي يكون مع لذّة، فإنّه لايدركها[1] الشاغل الخوف، ولايستلذّ بها.

وأيضاً قد تكون القوّة الداركة ممنوّة بضدّ ما هو كمالها ولا يحسّ به ولاينفرّ عنه؛ لأنّ شاغلاً يشغلها عن ذلك، فإذا زال الشاغل والعائق رجعت إلى غريزتها وأدركت ألمها، كالممرور الذي لايحسّ بمرارة فمه لغلبة المرارة على مزاجه، فإذا صلح مزاجه وبقيت أعضاؤه أدرك[2] مرارة الفم، وكالخدر فإنّه إذا مسّته النار لايشعر به، فإذا زال الخدر شعر بالبلاء العظيم، وكذلك قد لايشتهي المريض الغذاء وهو أوفق شيء له ويمتنع عنه مدة طويلة، فإذا زال المرض رجع إلى واجبه في طبعه فاشتدّ جوعه وشهوته للغذاء حتّى لايصبر عنه ويهلك عند[3] فقدانه.

وإذا تمهّدت هذه الأصول فنقول: إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ لها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها[4] صور الحقائق كلّها على الترتيب

---

١. ف: لايدركه
٢. ف: أدركت
٣. ف: ـ عند
٤. ش: ـ فيها

الذي عليه الوجود مبتدءاً من المبدأ الأوّل ـ أي من واجب الوجود لذاته الذي هو المبدأ للكلّ[١] ـ سالكاً إلى الجواهر[٢] الشريفة الروحانية المطلقة ـ أي العقول المجرّدة عن المادّة على اصطلاح الحكماء، والملائكة الكروبية على لسان الشريعة ـ ثمّ الروحانية المتعلّقة بالأجسام نوعاً من التعلّق ـ أي النفوس الفلكية على لسان الحكماء، والملائكة السماوية على لسان الشريعة ـ ثمّ إلى الأجسام العلوية الشريفة أفلاكها وكواكبها بهيأتها وأشكالها وقواها وأفعالها، ثمّ إلى صور الأركان الأربعة والمتولّدات منها مجملاً على وجه كلّي؛ ثمّ كذلك على الترتيب حتّى تنطبع فيها صور الوجود كلّها على ما هو عليها، فيصير عالماً عقلياً موازياً للعالم الموجود على مثال مرآة مجلوّة حوذي بها شطر صور[٣] الأشياء كلّها، فانطبعت فيها على ماهي عليها.

أمّا قوله: «مشاهداً لما هو الحسن المطلق» إلى قوله: «ومتحداً به و[٤]منتقشاً بمثاله».

فاعلم أنّ القول بالإيجاد باطل قد دلّ البرهان عليه، والشّيخ معترف به، فلا أدري لما اختاره. ولعلّ المراد به أنّ ادراك هذه الحقائق يصير منطبعاً في النفس كالنقش في الشمع.

ولنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إذا اعتبر هذا الكمال بالكمالات الّتي

---

١. م: الكل / ف: هو مبدأ الكلّ
٢. د، ف: الجوهر
٣. ش: ـ صور
٤. م: ـ و

لسائر القوى وجد في المرتبط الّتي يفتح معها أن[١] يقال: إنّه أفضل وأتمّ من سائر الكمالات، بل لانسبة لسائر الكمالات إليه بوجه من الوجوه، لافي الفضيلة ولا في الدوام والكثرة.

أمّا قوله: «بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة وسائر مايتمّ [به] إلذاذ المدركات ممّا ذكرنا[ه]».

فاعلم أنّه شرع من هاهنا في بيان أنّ لذة النفس الناطقة من مدركاتها أكمل وأتمّ من لذة سائر القوى من مدركاتها، وذلك من وجوه:

أحدها: أنّ مدركات النفس الناطقة الباقيات؛[٢] لأنّ مدركاته ذات الواجب الوجود لذاته والملائكة والكلّيات[٣]، ومدركات سائر القوى المتغيّراتُ الفاسدات، وكما لا نسبة[٤] للدائم الأبدي إلى المتغيّر الفاسد لاتكون للذة الحاصلة من إدراكه[٥] نسبة إلى اللذة الحاصلة من إدراك ذلك.

وثانيها: أنّ سائر القوى يدرك مدركاتها المماسة لاتكون ملاقاة بالأسر، وإنّما تكون ملاقاة بالسطوح، والنفس الناطقة تغوص في الباطن ويعرف الماهية بجنسها وفصلها.

وأمّا قوله: «ولكنّنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا[٦] وانغماسنا في

---

١. ش: + مالا

٢. هكذا في النسخ

٣. ف: ـ والكلّيات

٤. ش، د: شبه

٥. ش: ادراك

٦. كذا / والمصدر: ـ و بدننا هذين و انغمارنا

الرذائل لانحسّ بتلك اللذة».

فاعلم أنّ هذا /DB49/ جواب عن سؤال يذكر هنا.

أمّا السؤال فهو أن يقال: إن كانت إدراكات النفس الناطقة لمدركاتها لذّة، فلِم لانتلذّ بها ونحن في هذه الحيوة الجسمانية، فإنّ الإدراك بقدر الطاقة البشرية حاصل هاهنا[١].

وجوابه: إنّا إنّما لم‌نلتذّ به في هذه الحيوة الدنياوية لاشتغالها بتدبير البدن، فإنّ النفس مادامت مشغولة بالبدن وعوائقه وخصوصاً عند انغماسها في الرذائل والذمائم فإذا أدركـ[ـت][٢] شيئاً من المعقولات لاتحسّ باللذة، كالممرور الذي لايحسّ بلذة العسل، أو كالخائف أو كالنائم الذي ضاجعته عشيقته، وكالحذر الذي مسّته النار، والمريض الذي لايحس بألم الجوع؛ فلهذا لايلتذّ بالمعقولات، ولايحنّ إليها، ونحن في عالمنا.

اللهمّ إلّا أن يكون واحد منّا مؤيّد من عند اللّه قد خلع ربقة الشهوة والغضب وأخواتها عن عنقه، وطالع شيئاً من تلك اللذة، فحينئذٍ ربّما تخيّل منها خيالاً ضعيفاً، وذلك عند انحلال المشكلات واستيضاح المطالب النفسية. فالنفس الجاهلة حالها حقّها أنّ يتألّم بفوات لذتها لها، لكنّ الإشتغال بالبدن تنسيه نفسه وتلهيه عن ألمه، كما ضرب من مثال: «الحذر فإنّه لايدرك ألم النار». فإذا زال عنه شغل

١. ف: ـ أمّا السؤال... هاهنا   ٢. ش، د: ادركته

البدن، كأنّ الحذر إذا عرض عليه النار فلايدرك ألمها[1]. فإذا زال الحذر أدرك الألم العظيم دفعة واحدة، فيكون ذلك هو العذاب الذي لا يساويه عذاب النار.

وأمّا النفوس الّتي أدركت المعقولات واكتسبـ[ـت] تلك الإتصال بالعقل الفعال فحقّها أن تلتذّ بها، لكنّ الإنغماس في شغل البدن قـد يلهيها عن تلك اللذة، فتلتذّ إلتذاذاً ضعيفاً. ونسبة هذا الإلتذاذ إلى ذلك الإلتذاذ نسبة تنشّق روائح الملذات اللذيذة إلى الإلتذاذ بطعمها، بل أبعد من ذلك. وممّا ينبهّك أنّك إذا فكّرت في مسألة عويصة مهمة، فيعرض عليك طعام لذيذ أو شهوة أخرى حسنة وخيّرت بينهما، فإنّك تستخفّ بالشهوة إن كنت كريم النفس، فتؤثّر اللذة العقلية على الحسية. وترى أنّ أكثر الناس يتركون أكثر الشهوات تحرّزاً عن افتضاح وخجالة أو تعيير وشوقاً له، فيتركون قضاء الوطر[2] عن عشيقتهم إذا كان بحيث يعرفه غيرهم، فيستحقرون تلك اللذة محافظة على ماء الوجه.

فالنفوس الكاملة إذا زال عنها شغل البدن بالموت كان مثلها مثل الحذر الذي أذيق[3] المطعم الألذّ وعرض للحالة الأشهى، وكان لايشعر به، فزال عنه العارض فأدرك اللذة العظيمة دفعة.[4] أو مثل من كان له عشيقة فضاجعها وهو نائم فانتبه فجأةً فأدرك لذة الوصال.

وأمّا النفوس الّتي فارقت البدن وقد تنبّهت بكمالها ولم يحصلها وهي

---

١. ش: ـ فاذا زال... ألمها
٢. الوطر: الحاجة، البغية
٣. هكذا في النسخ / ف: اوثق
٤. ف: ـ دفعة

نازعة إليه إلّا أنّها غفلت عنه لاشتغالها بالبدن كأنّ كالمريض الذي غفل عن حاجته إلى الغذاء المرض فيه، فإذا أزال المرض أحسّ بالحاجة إليه وتألّم بفقدانه وهلك، فكذلك هذه النفس أدركت فقد كمالها، ولا يمكنها تحصيلها، فأدركـ[ـت] الألم العظيم، فهذا هو الشقاوة.

○ **البحث الثاني:** في أحوال النفوس بعد المفارقة عن البدن

فنقول: النفوس البشرية إذا فارقت عن البدن بالموت فإمّا أن يكون في البدن لكمالاتها الممكنة أو لم يكن.

فإن كانت متنبّهة [١]: فإمّا إن اكتسب شيئاً منها واستعدّت بذلك لحصول تمامها في الآخرة، [٢]: وإمّا أن لايكتسب شيئاً منها.

وإن[١] لم تكن متنبّهة [١]: فإمّا أن تكون ساذجة، [٢]: وإمّا أن تكون معتقدة اعتقاداً باطلاً.

فهذه أصناف أربعة، ولكلّ واحد منها حال من السعادة والشقاوة يمكن أن يدرك بنوع من القياس، وعلى طريق الإجمال إدراكاً ناقصاً لما ذكرنا.

أمّا النفوس الّتي تنبّهت لكمالاتها وحصلت[٢] منها شيئاً ـ واكتسبـ[ـت] استعداد الحصول لكمالها بعد المفارقة بالموت، لكنّها لم تدرك كمال لذّتها في الدنيا لما ذكرنا ـ فإنّها إذا فارقت البدن وزالت

١. ف: فإنّ
٢. ف: حصل

عنها شواغله فلامحالة يحصل لها جميع الكمالات الّتي استعدّت لحصولها، وتفيض[1] عليها صور المعقولات كلّها من المبدأ الفياض لها دفعة واحدة، فتلتذّ الإلتذاذ الذي لايدركها[2] الأفهام، إذ لامانع من حصولها لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل، ومثاله ما ذكرنا: النائم إذا انتبه فيجد معشوقه /DA50/ مضطجعاً معه.

لكن هذه النفوس الكاملة إن اتّبعت الشهوات وتلطّخت برذائلها، حصلت فيها هيئة تراعيه إلى ما ألفتها، فتشتاق إليها وتتألّم بفواتها تألّماً عظيماً، فالكمالات العقلية الحاصلة في جوهرها تجذبها إلى فوق، وهذه الهيئة الراسخة تجذبها إلى سفل، فيحصل من تجاذب الجاذبين ألم هائل، إلّا أنّ هذا الألم ينقطع؛ لأنّ جوهر النفس قد كمل وهذه الهيئات عارضة، وقد انقطع بالموت الأسباب المحدّدة لها، فيزول بعد زمان، ويكون قرب الزوال وبعده بحسب رسوخ تلك الهيئة. ولهذا ذهب أهل السنة إلى عدم خلود أصحاب الكبائر من المؤمنين.

أمّا إذا كانت هذه النفوس كاملة في العلم[3]، زكية في العمل، لمتتبع الشهوات، ولمتألف عادات السوء، فإنّها إذا فارقت عن البدن بالموت قاربت بالسعادة العظيمة المذكورة، ولمتتألّم بفوات الأمور الدنياوية إلّا شيئاً يسيراً في زمان قليل، كمن نقل[4] من بلده وبين أهله إلى إقليم آخر وفوّض إليه ملكه وسلّم إليه خزائنه ولمينازعه أحد في ذلك، فإنّه

---

١. كذا في النسخ
٢. كذا في النسخ
٣. م: للعلم
٤. م: يقبل

يفرح بذلك فرحاً لايدرك كنهها، ومع ذلك فقد يتذكّر أحياناً أهله وولده، ويحنّ إليهم حنيناً يسيراً، ثمّ بعد زمان قليل ينسى ذلك، و قوله تعالى: ﴿ وإن منكم إلّا واردها﴾[١] إشارة إلى ما ذكرنا[٢].

وأمّا النفوس المتنبّهة لكمالاتها المقصّرة في تحصيل أسبابها الغير المكتسبة لإستعداد حصولها في الآخرة الغير المتألّمة[٣] على فواتها لموانع ذكرت، فإنّها إذا فارقت عن البدن وزالت الشواغل عنها تنبعث أشواقها الطبيعية إلى كمالاتها، فتبقى متشوّقة إلى الأبد، ولم‌تنلها البتة، فتبقى مريضة في جوهرها، لاراحة لها ولاقرار لها، لاتموت فيها ولاتحيى.

فإن كانت مع ذلك تابعت الشهوات ونالت إلى الزخارف الدنياوية فإنّها إذا فارقت البدن اشتاقت إليها وطلبتها. فيضاعف لها العذاب ضِعفين، لكن هذا العذاب لايدوم؛ لأنّ الهيئة العارضة للنفس لاتدوم. و وأمّا النقصان الحاصل في الإستعداد للكمال فغير مجبور بعد المفارقة؛ لأنّ حصوله بواسطة البدن ولا بدن.

وأمّا النفوس الّتي لم‌تتنبّه في البدن لكمالاتها الممكنة لها فهي [١]: إمّا أن تكون ساذجة، [٢]: وإمّا أن تكون معتقدة اعتقادات باطلة.

فإن كانت ساذجة خالية عن الإعتقادات فإنّها إذا فارقت عن البدن لاتتشوّق إلى كمالاتها؛ لأنّ الشوق إليها تابع للتنبه لها، وإذا

---

١. مريم / ٧١
٢. ف: ذكروا
٣. ف: المتأمله

لم تتشوّق إليها لم تتألم بفقد كمالها.

فالبله ناجية[١] من هذا العذاب وإنّما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين[٢] عمّا أبلغ به إليهم، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء.

ثمّ النفوس الساذجة إن فارقت عن أبدان الصبيان كانت مستعدة لقبول المعقولات الأوّلية من الفيض الإلهي[٣] من غير حاجة إلى شيء من الأشياء، وإنّما يحتاج إلى استحكام تركيبها، فإذا استحكم و[٤] يكمل استعدادها لها ـ سواء كانت متعلّقة بالبدن أو لم تكن ـ فتقع فيها صور المعقولات الأولية والتذّت بها لذة ما، وأمّا المعقولات الثانية فلاتحصل لها؛ لأنّها إنّما تستعدّ لها بواسطة القوى البدنية وهي الحواس الظاهرة والباطنة وباستعمال الفكر والقياس، وهذه اللذة وإن كانت قليلة فهي لذة.

فاذاً نفوس الصبيان لم تجد اللذة مطلقاً ولم تعطّل عنها، فهو كما قيل: نفوس الأطفال بين الجنة والنار، أي أنّها لاواجدة السعادة على الإطلاق و لافاقدة لها على الإطلاق.

وأمّا النفوس المفارقة عن أبدان البله فحالها كحال نفوس الأطفال؛ لأنّ المعقولات الأوّل حاصلة لها، ولايبعد أن يكون بها كمال مالايحتاج في استعداد حصولها إلى آلة جسمانية، لكن علائق البدن

---

١. ف: تجنيه ٢. ف: الموصبر

٣. ف: ـ الإلهي ٤. د: ـ و

تكون شاغلة لها[١] عنها، فإذا أزالت يفيض عليها ذلك، فيكون لها نوع من السعادة وإن كانت قليلة بالنسبة إلى سعادة النفوس المستعدة، ولذلك قال النبي صلّى اللّه عليه وآله وسلّم: «أكثر أهل الجنة البله».[٢]

وأمّا النفوس الّتي اكتسبت اعتقادات باطلة مخالفة للحق فإنّها إذا فارقت تتألّم بذلك المضادة[٣] الّتي بينها وبين كمالاتها، وإنّما لم تتألّم بها قبل المفارقة لمانع وهو الإشتغال بعلائق البدن، فإذا أزال المانع فقد أدرك كالخدر الذي مسّته النار.

فهذه أحوال النفوس /DB50/ البشرية بعد المفارقة عن البدن ولنرجع إلى شرح المتن.

قوله: «يجب أن تعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانية لذة وخيراً يخصّها، وأذىً وشرّاً يخصّها».[٤]

هذا هو الأصل الأوّل، والمقصود منه إثبات أنّ للقوّة العقلية لذة وألماً بناءً على أنّ لكلّ قوّة من القوى البدنية والنفسانية لذة تخصها وألماً يخصّها.

وأمّا اللذة فهو إدراك مايلائمها. وأمّا الألم فهو إدراك ما ينافرها. ويدلّ على هذا الإستقراء؛ و قد عرفت في المنطق أنّ الاستقراء لا يفيد

---

١. خ: بها

٢. الأمالي للسيد المرتضى ج ٣٠/١، بحارالأنوار ج ١٢٨/٥، مجمع الزوائد ج ٢٦٤/١٠، الجامع الصغير ج ٢٠٥/١، كنز العمال ج ٤٦٧/١٤.

٣. ف: للمضادة

٤. ف: ـ وإذي وشرّاً يخصّها

إلّا الظنّ.

١ قوله: «هذه القوى وإن أشركت في هذه المعاني فإنّ مراتبها في الحقيقة مختلفة». إلى قوله: «و أوفى لامحالة».

هذا هو الأصل الثاني، والمقصود منه إثبات أنّ اللذة العقلية أقوى من اللذة[1] الحسية.

ومعناه: أنّ هذه القوى وإن اشتركت في أنّ لذاتها في الشعور بما يلائمها لكن مراتبها مختلفة في الإلتذاذ بالملائم، وقد لخصّنا كلامه.

٢ قوله: «وأيضاً فإنّه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمالٍ ما بحيث يعلم أنّه كائن ولذيذ ولايتصوّر كيفيته»، إلى قوله: «والأصم عند الألحان المنتظمة».

هذا أصل آخر وهو جواب عن سؤال.

وتقرير السؤال هو: أنّ إدراك المعقولات لو كان كمالاً ولذة للقوّة العاقلة لوجب أن يحنّ ويشتاق إليه كالقوى البدنية، فإنّها تحنّ إلى مدركاتها.

والجواب هو: أنّ الشيء قد يكون لذيذاً، لكنّه لمّا لم‌يدرك كنه حقيقتها لم‌يتشوّق إليه، مثل الصبي والعنّين فإنّهما وإن كانا يعلمان أنّ في الجماع لذة لكن[2] لمّا لا يدركان حقيقته بالذوق، لم‌يتشوّقا إليه ولم‌يشتهيها اشتهاءً يخصّه. و[3]كذلك حال الأكمة بالنسبة إلى الصور جميلة، وحال

١. ف: اللذات
٢. م: لكنها
٣. م: لكنها

الأصم بالنسبة إلى الألحان الموزونة المطربة.

قوله: «ولهذا يجب أن لايتوهّم العاقل أنّ كلّ لذة فهو كما للحمار»، إلى قوله: «وهو متيقّن لطيبها».

المقصود منه أنّ اللذات[1] غير مقصورة على اللذات الحسية، بل هاهنا لذات عقلية».

وتقريره وهو: أنّ الملائكة لاتأكلون ولاتشربون، ونحن[2] نعلم بالضرورة أنّ حالهم أطيب وألذ من حال الحمار في لذة بطنه وفرجه، فدلّ ذلك على إثبات اللذة العقلية.

قوله: «وأيضاً فإنّ الكمال والأمر الملائم قد يتيسّر[3] للقوّة، وهناك مانع أو شاغل».

اعلم أن هذا جواب عن سؤال يذكر هاهنا. وتقرير السؤال هو: أنّ إدراك المعقولات لو كان ملائماً وكمالاً للنفس الناطقة لما اخترنا ضدّه، وهو الجهل عليه في هذه الحياة.

والجواب هو: أنّ ذلك لمانع وشاغل وهو العلائق البدنية. ثمّ ذكر بهذا مثالاً وهو كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوته للطعوم[4] الرديئة الكريهة، كمن كان في معدته خلط رديء فإنّه يستلذّ بأكل الطين والفحم والأشياء الّتي تنفرّعنها الطباع السليمة والأمزجة الصحيحة.

---

١. ش: اللذة

٢. ف: ـ نحن

٣. ش: تيسّر

٤. ف: للطعم

قوله: «فإذا تقرّرت هذه الأصول فيجب أن ينصرف إلى الغرض».

لمّا أثبت في هذه الأصول أنّ لكلّ قوّة كمالاً وملائماً عيّن هاهنا كمال النفس الناطقة، عنى بمبدأ الكلّ واجب الوجود لذاته. وعنى بالجواهر الشريفة المطلقة ـ الّتي تسمّى في لسان الحكمة ـ عقولاً محضة، وفي لسان الشريعة ملائكة كرّوبية؛ وبالروحانية المتعلّقة الّتي يعبّر عنها في لسان الحكمة نفوساً فلكية وفي الشرع ملائكة سماوية.

قوله: «وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة الّتي للقوى الأخر[1] وجد في المرتبة الّتي [بحيث يقبح معها...]».

بيّن من هاهنا أنّ هذا الكمال الحاصل للنفس الناطقة من إدراك المعقولات أفضل وأتمّ وأقوى من اللذة الحاصلة لسائر القوى وذكر في بيان هذا وجوهاً لها.

أولاً: فلأنّ المدركات العقلية دائمة وجودها، ومدركات سائر القوى فاسدة متغيّرة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القوّة العاقلة أشدّ وصولاً إلى مدركاتها، لأنّها يغوص في باطن الشيء وظاهره، والقوى الحسية لاتدرك إلّا ظاهر الشيء.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ مدركات القوّة العاقلة المفارقاتُ ومدركات القوى الحسية المقارنات، ولاشكّ أنّ المجرّدات أكمل وأشرف.

---

١. كذا / و النص: الاخرى

وأمّا رابعاً: فإنّ مدركات العقل أكثر عدداً لاغير متناهية، ومدركات الحواس متناهية.

قوله: «وأمّا أنّه كم‌ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصوّر المعقولات حتّى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة».

المقصود من هذا الفصل بيان القدر الذي يخلص الإنسان من الشقاوة ويوصله إلى السعادة من إدراك المعقولات /DA51/ فقال: «لايمكنني[1] أن أنصّ عليه»، ولكنّه اكتفى بالتفطّن للمفارقات في كتاب المباحثات[2].

قوله: «إنّ هذه السعادة الحقيقة لاتتمّ إلّا باصلاح الجزء العملي» ـ ونقدّم لذلك مقدّمة وكأنّا قد ذكرناها فيما سلف. فنقول: إنّ الخُلق هو ملكة تصدر ـ إلى قوله: «حتّى تزكّو النفوس وتبلغ السعادة الّتي تخصّها».

أقول لما بيّن قدر العلم للذي يحصل عنده السعادة الحقيقة شرع بعده في بيان أنّ هذه السعادة لايكمل حصولها إلّا باصلاح الجزء العملي وتهذيب الأخلاق؛ وهذا الكلام يتّضح[3] بأبحاث.

□ **البحث الأوّل: في حدّ الخلق.**

حدّه: أنّه ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم رويّة، وليس هو عبارة عن القدرة على الأفعال؛ لأنّ القدرة

---

١. م: يمكني ٢. راجع: المباحثات /
٣. م: تصح

نسبتها إلى الضدين بالسوية. وليس أيضاً عبارة عن نفس الفعل، بل الخُلق عبارة عن كون النفس بحيث يصدر عنه الفعل بغير روية كمن يكتب شيئاً من غير تروّي في حرف حرف، كما أنّ ملكة العلم ليس عبارة عن حضور[١] المعلومات، بل عبارة عن كونه بحيث يمكنه أن يحصرها متى شاءت من غير روية.

□ **البحث الثاني**: في اختلاف الأخلاق.

فنقول: الخلق [١]: إمّا محمود، [٢]: وإمّا مذموم.

فالخلق المحمود: الملكة التامّة على الأفعال الفاضلة المتوسّطة بين طرفي الإفراط والتفريط. وأصول الاخلاق الفاضلة ثلاث: الشجاعة والعفة والحكمة، ومجموعها العدالة.

و[٢] أمّا الشجاعة فهي الخُلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسّطة بين أفعال التهوّر والجبن اللذين هما رذيلتان.

وأمّا العفة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسّطة بين أفعال[٣] الجربزة والغباوة، والطرفان مذمومان.

وهذا الخلق الجميل قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعضهم يصير إليه بالرياضة والاجتهاد، و منهم من لايصير إليه بالرياضة ويبقى[٤] على عادته.

وأمّا الخلق المذموم هو الملكة التامة على الأفعال الرذيلة الذميمة

---

١. ش: حصول
٢. ش: ـ و
٣. ف: ـ التهور... افعال
٤. م: يقع

المتباعدة عن الوسط إلى طرفي الإفراط والتفريط، كالبخل والسرف والتهور والجبن ونحوهنّ.

والناس يختلفون في الأخلاق، فمنهم من يكـون الغـالب عـليه الأخلاق المحمودة، ومنهم من يكون الغالب عليه[1] الأخلاق المذمومة.

وقلّما يوجد إنسان يخلو عن خُلق مذموم، لكنّهم يتفاضلون عنه؛ وكذلك في الأخلاق المحمودة، إلّا أنّ المجبولين على الأخلاق المذمومة[2] علي الأخلاق الحميدة قليلون جداً، وكذلك الصائرون إليها بالرياضة.

أمّا المجبولون علي الأخلاق المذمومة فأكثر الناس؛ لأنّ الغالب على طبيعتهم الجهل وقلّة التميّز[3] والفكر. والإنسان إذا استرسل مع طبعه[4] ولم يستعمل الفكر والتميّز كان الغالب عليه أخلاق البهائم؛ لأنّ الإنسان إنّما يتميّز من البهائم بالفكر والتميّز، فإذا أهملها كان قد انخلع عن الإنسانية وصار كالبهائم، بل أضلّ على ما أشار إليه التنزيل: «وأولئك كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً»[5].

□ **البحث الثالث**: في العلّة الموجبة لاختلاف الناس في الأخلاق.

العلّة الموجبة له النفس، وللنفس قوى ثلاث:

[١]: القوّة الشهوانية، وتسمّي النفس الشهوانية،

---

١. من: ـ الاخلاق المحموده... عليه ٢. ف: ـ على الاخلاق المذمومة
٣. هكذا في النسخ و مابعده ٤. ف: نفسه
٥. قارن المصحف الشريف، الأعراف /١٧٩: ﴿اولئك كالأنعام بل هم أضل اولئك هم الغافلون﴾ و الفرقان/٤٤: ﴿ان هم الا كالانعام بل هم أضل سبيلاً﴾.

[٢]: والقوّة الغضبية وتسمّى أيضاً النفس الغضبية.

[٣]: والقوّة الناطقة، وتسمى النفس الناطقة.

ومصدر جميع الأخلاق هذه القوى الثلاث.

أمّا القوّة الشهوانية للإنسان وغيره من الحيوانات، وهي الّتي ينشأ منها جميع الشهوات واللذات الجسمانية، كشهوة الأكل والشرب والمباشرة.

وهذه النفس قوية جداً متى لم‌يقهرها[١] الإنسان ملكته واستولت عليه، وكأنّ الإنسان أشبه بالبهائم منه بالناس؛ لأنّ همته تكون مصروفة إلى استيفاء الشهوات، فصارت مانعة له من تحصيل الكمالات. وإذا ملكتها القوّة العاقلة واستولت عليها كان الإنسان عفيفاً ضابطاً لنفسه، ويستعملها في حاجاته الّتي لاغناء عنها ويكفّها عمّا لاحاجة به إليه من الشهوات الرديئة واللذات الفاحشة.

و أمّا النفس الغضبية[٢] فيشترك فيها أيضاً الإنسان و سائر الحيوان، و هي أقوى من النفس الشهوانية وأضرّ بصاحبها إذا ملكته واستولت عليها، ويكون الإنسان عند استيلاء هذه القوّة عليه أشبه بالسباع منه[٣] بالناس. فإذا كانت هذه القوّة مذلّلة مقهورة كان صاحبها حليماً[٤] وقوراً. وإذا كانت غالبة مستولية على صاحبها كان صاحبها غضوباً سفيهاً

---

١. ف: يقرها
٢. ف: ـ يكفها... الغضبية
٣. ش: ـ منه
٤. ف: حكيماً

ظلوماً عشوماً[١].

وأمّا النفس الناطقة فهي الّتي تميّز الإنسان بها[٢] عن جميع الحيوانات، وهي الّتي يكون لها الفكر والتميّز والذكر /DB51/ والفهم، وبالحقيقة هي الإنسان، وهي يمكنها أن تهذّب القوّة الشهوانية والغضبية وتضبطها، ولهذه النفس أيضاً فضائل ورذائل.

أمّا فضائلها فإكتساب العلوم والفضل، وكفّ صاحبها عن الرذائل، وقهر الشهوانية والغضبية وتأديبهما[٣]، وطلب الخيرات والفضائل.

وأمّا رذائلها فالخبث والحيلة والخديعة والتملّق والمكر والحسد والرياء ونحوها من الرذائل.

فهذه هي السبب الموجب لاختلاف الناس في الأخلاق ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «ونقول أيضاً: إنّ هذه السعادة الحقيقة لاتتمّ إلّا باصلاح [الجزء] العملي من النفس».

اعلم أنّ النفوس الكاملة اتّبعت الشهوات وتلطّخت برذائلها حصلت فيها هيئة تراعيه[٤] إلى ما اعتاد بها[٥]، فتشتاق إليها وتتألّم بفواتها تألّماً عظيماً، فما حصلت في جوهرها من الكمالات العقلية يجذبها

---

١. العشوم: الفاسد / يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ «غشوماً» أي ظلوماً

٢. ف: لها ٣. ف: تأديتهما

٤. كذا ٥. ف: لها

إلى الملأ الأعلى، وهذه الهيئة الراسخة تجذبها[١] إلى الأسفل، فيحصل من تضاد المتجاذبين ألم هائل.

فلهذا[٢] لاتتمّ السعادة الحقيقية إلّا بتحسين الأعمال وتهذيب الأخلاق، فإنّ النفوس الكاملة المهذّبة الأخلاق إذا فارقت البدن نالت السعادة العليا ولذة عظيمة كما ذكرنا.

قوله: «ونقدّم لذلك مقدّمة».

إنّما قدّم[٣] هذه المقدّمة لأنّ تهذيب الأخلاق أصل في إصلاح الجزء العملي.

قوله: «إنّ الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير [تقدّم] روية».

هذا هو حدّ الخلق وقد ذكرناه.

قوله: «وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخُلقين الضدين».

المراد منه ماذكرنا هو أنّ الخُلق ليس عبارة عن استعمال التوسّط بين طرفي الإفراط[٤] والتفريط، بل هو عبارة عن ملكة استعمال التوسّط بينهما[٥].

/ **قوله:** «وملكة التوسّط كأنّها موجودة للقوّة الناطقة وللقوى

---

١. يمكن أن يقرأ ما في ش و د: تجديها ٢. ف: ولهذا
٣. م: ـ قدم ٤. م: ـ الافراط
٥. ف: ـ بينهما

الحيوانية معاً. أمّا القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان [و الإنفعال]. وأمّا القوه الناطقة فبأن تحصل فيها الإستعلاء واللاانفعال، كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوّة الناطقة وللقوى الحيوانية [معاً] ولكن بعكس هذه النسبة».

معناه: أنّ ملكة التوسّط إنّما تحصل إذا كانت النفس الناطقة مستولية على القوى الحيوانية مالكة لها، كاسرة لها، وأنها تكون مكسورة منقادة للنفس الناطقة. وملكة الإفراط والتفريط تحصل بعكس هذا. وهو أن تكون القوى الحيوانية مالكة للنفس الناطقة قاهرة لها، لما بيّنا عند هذه التشبّه يكون الإنسان أشبه بالبهائم منه بالناس.

قوله: «ومعلوم أنّ الأفراط والتفريط هما[1] مقتضياً القوى الحيوانية، وإذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس[2] الناطقة من شأنها أن تجعلها قوية العلاقة مع الأبدان، شديدة[3] الإنصراف إليه».

معناه: أنّ القوى الحيوانية إذا ملكت النفس الناطقة واستولت عليها صارت النفس منقادة لها يتبعها حيث شاءت وأرادت. وحينئذٍ تصير علاقتها مع البدن قوية ويشتدّ ميلها إليه ، وتنصرف همته إلى جانب البدن عن استكمال فضائلها.

---

١. خ: ممّا ٢. م: النقيض
٣. خ: شديد

وأمّا قوله: «وأمّا ملكة التوسّط فالمراد منها التنزيه[1] عن الهيئات[2] الإنقيادية و تبقية النفس [الناطقة] على جبلتها مع إفادة هيئة الإستعلاء و التنزّه».

معناه: أنّ الإنسان إذا حصلت له ملكة استعمال التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأفعال لم‌تحصل في نفسه الناطقة هيئة انقيادية وبقيت على فطرتها، واستفادت هيئة الإستعلاء؛ وهي لاتضادّ جوهرها ولاتميل بها إلى جانب البدن، بل يصرفها عنه. فلاتكون قوية العلاقة مع البدن ولاشديدة الإنصراف إليه .

ثمّ قوله: «جوهر النفس إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصّه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال».

معناه: أنّ استعمال النفس الناطقة بالأمور البدنية وانغمارها فيها يلهيها ويشغلها عن الشوق إلى كمالاتها وعن طلبها وعن الشعور بلذة كمالها إن حصل وبالألم إن فقد، لابسبب أنّ النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه، بل بسبب العلاقة الّتي كانت بينهما، وهو العشق على تدبيره.

فإذا فارقت البدن وفيه الملكة /DA52/ الحاصلة بسبب الإشتغال به كانت حالها شبيهة بحالها، وهي متعلّقة بالبدن، لكن بما نقص من

١. ف: التنزيه
٢. ف: الهيأة

ذلك التعلّق يزول عقله عن حركة الشوق الذي له إلى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الإتصال بكمال سعادته، فيكون له انجذاب إلى كماله فوق وانجذاب إلى تحت، وتحصل عند ذلك حركات متشوشّة وألم هائل.

قوله: «ثمّ إنّ تلك الهيئة البدنية مضادة بجوهرها[1] موذية لها».

معناه: أنّ تلك الهيئة الردية الحاصلة في البدن من استعمال ملكة طرفي الإفراط والتفريط مضادة لجوهر[2] النفس، مولمة لها. وإنّما لاتدركها قبل المفارقة لإشتغالها بأمور البدن واستعمالها فيها، فإذا فارقت له أحسّت بتلك المضادة وتأذّت بها.

قوله: «وهذا الأذي ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، والعارض الغريب [لا يدوم و] لايبقى».

معناه: وأنّ الألم الحاصل من تلك الهيئة البدنية الرديئة لايبقى، لأنّه ليس لأمر عارض، بل هو لأمر عارض غريب، وهي استعمال طرفَي الإفراط والتفريط في الأفعال والحري على مقتضى القوى الحيوانية، فإذا ارتفعت أسبابها ارتفعت هي وتزكّوا النفس وتبلغ إلى محالّ[3] سعادتها.

قال الشّيخ:

١. ف: لجوهرها
٢. م: ـ مودية لها... لجوهر
٣. ف: محلّ

فصل [٢٨]

في المعاد والمبدأ[١] بقول مجمل، وفي الإلهامات والدعوات[٢] المستجابة[٣] والعقوبات السماوية، وفي أحوال[٤] النبوة، وفي حال أحكام النجوم[٥].

[في مراتب الموجودات]

ويجب أن تعلم أنّ الوجود إذا ابتدأ من عند الأوّل لم يزل كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الأول، ولا يزال ينحط درجات.

فأوّل ذلك درجة الملائكة الروحانية المجرّدة الّتي تسمّى عقولاً.

ثمّ مراتب الملائكة الروحانية الّتي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العملية[٦].

ثمّ مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ[٧] آخرها.

---

١. نج: المبدأ و المعاد
٢. م: الدعوى
٣. م: المستجاب / خ: المستجابات
٤. نجا: سائر الأحوال
٥. نجا: ـ النبوة... النجوم
٦. خ: العلمية
٧. نج: تبلغ

ثمّ من بعدها يبتدئ وجود المادّة القابلة للصورة[١] الكائنة الفاسدة، فتلبس أوّل شيء صورة[٢] العناصر.

ثمّ تتدرّج يسيراً يسيراً، فيكون أوّل الوجود فيها أخس وأرذل مرتبةً من الذي يتلوه، فيكون أخس مافيه المادّة، ثمّ العناصر، ثمّ المركّبات الجمادية، ثمّ الناميات، وبعدها[٣] الحيوانات وأفضلها الإنسان[٤].

وأفضل[٥] الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصّلاً للأخلاق الّتي تكون فضائل عملية.

[أفضل الموجودات هو النبي]

وأفضل هؤلاء هو المستعد لرتبة[٦] النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها:

[١]: وهو أن يسمع كلام اللّه.

[٢]: ويرى ملائكة اللّه تعالى.

[٣]: وقد تحوّلت له[٧] على صورة يراها.

وقد بيّنّا كيفية هذا و[٨] بيّنّا أنّ هذا الذي يوحى إليه تتشبّح له

---

١. نج: للصور / و هو الأصح ٢. نج: صور
٣. ش: بعده
٤. في النسخ: ثمّ الناميات و أفضلها الإنسان و بعده الحيوانات الناميات
٥. نج: افضلها ٦. نج، نجا: لمرتبة
٧. نج: ـ له ٨. ش: أو

الملائكة، ويحدث في سماعه صوت فيسمعه[١]، يكون من قبل اللّه تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه.

[في مراتب الموجودات من الأرض]

وكما أنّ أوّل الكائنات من الابتداء إلى درجه العناصر كان عقلاً، ثمّ نفساً، ثمّ جرماً فهاهنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثمّ تحدث نفوس، ثمّ عقول، وإنّما تفيض هذه الصور لامحالة من عند تلك المبادئ.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ : المقصود من هذا الكلام بيان المبدأ والمعاد على سبيل الإجمال، أي بيان كيفية نزول الموجودات من الأشرف إلى الأخس فالأخس، ثمّ صعودها من الأخس إلى الأشرف.

وتلخيصه هو: أنّ أشرف الموجودات هو اللّه تعالى، بل لا نسبة لموجود إليه في الشرف، ويليه العقول وتسمّى الملائكة الروحانية في لسان الشريعة. وتلي العقولَ النفوسُ، وهي الملائكة العملية[٢]. ثمّ الأجرام الفلكية وبعضها أشرف من بعض على حسب شرف العقول والنفوس[٣]. ثمّ[٤] يبتدئ وجود المادّة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وهي أخسّ الجواهر، لأنّه شيء بالقوّة لا بالفعل.فهذهمراتب النزول الأخس.

---

١. نج، نجا: يسمعه / و هو الأظهر
٢. خ: العلمية
٣. ف: ـ و هي الملائكة... النفوس
٤. م: و

أمّا كيفية الصعود إلى الأشرف فالأشرف فهو: أنّ هيولى الكائنات الفاسدات تتصّف بالصور الجسمية، ثمّ بالصورة النوعية، ثم تركّب الصور النوعية العنصرية فيحدث المزاج، ثمّ يحصل الجماد، ثمّ يحصل النبات، ثمّ يحصل[١] الحيوان، ثمّ الإنسان، والإنسان أشرف بالنفس الناطقة، وأشرف الناس من تكون نفسه كاملاً في قوّته العلمية والعملية.

أمّا في قوّته العلمية فأن تكون المعقولات كلّها حاصلة له بالفعل أو بالقوّة القريبة[٢] غاية القرب من الفعل، فتصير النفس كمرآة مجلوة تنطبع فيها صور الأشياء كلّها، كما هي عليها[٣] من غير إعوجاج مهما[٤] قوبلت بها. وإنّما تحصل هذه لممارسة العلوم الحكمية.

وأمّا في القوّة العملية فهي تطهير النفس عن الأخلاق الرذيلة والعادات السيئة /DB52/ والملكات[٥] القبيحة وتحليته بالعادات الحسنة.

والملكات الفاضلة الرضية إنّما يحصل هذا[٦] بالطرق[٧] المذكورة في كتب الأخلاق، وبالمواظبة على الوظائف الشرعية والسنن المليّة من العبادات البدنية والمالية، فإنّ للوقوف عند توقيفات الشرع وحدود

---

١. ف: ـ يحصل
٢. م: الغريبة
٣. ف: عليه
٤. ف: منها
٥. ف: ـ والملكات
٦. كذا في النسخ
٧. م: بالطريق

وانقياد أوامره ونواهيه تأثيراً بليغاً في تطويع الأمارة بالسوء للنفس المطمئنة، أعني تسخير القوى البدنية الشهوانية والغضبية للنفس.

وأفضل الناس من صارت نفسه عقلاً بالفعل وحصلت له الأخلاق الحسنة، وأفضل هؤلاء مَن استعدّ لمرتبة النبوّة وهو الذي لقوّته النفسانية خصائص[١] ثلاث قد ذكرت. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: «ويجب أن تعلم أنّ الوجود إذا ابتدأ من عند الأوّل لم‌يزل كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الأوّل».

عنى بالأوّل:[٢] الواجب الوجود لذاته، وهو اللّه تعالى. ثمّ إنّ الموجودات إنّما يوجد من الواجب الوجود لذاته بترتيب، فما[٣] يكون أقرب إليه في ترتيب الوجود يكون أشرف من الأبعد منه إلى أن بلغ الوجود إلى الأخس.

قوله: «فأوّل ذلك درجة الملائكة الروحانية المجرّدة الّتي تسمّى عقولاً».

معناه: أنّ أفضل الموجودات بعد الواجب لذاته هو العقول، ويدلّ عليه أنّ كمالاتها حاصلة لها بالفعل من كلّ وجه.

قوله: «ثمّ مراتب الملائكة الروحانية تسمّى نفوساً».

معناه: أنّ بَعد العقول أشرف الموجودات النفوس المتعلّقة

---

١. ف: خصوصاً
٢. ف: ـ عني بالأوّل
٣. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: ممّا

بالأجسام.

قوله: «وأفضلها الإنسان».

ولقائل أن يقول: هذا يشعر بأنّ النفوس البشرية أفضل من النفوس الفلكية.

قوله: «وبعده[1] الحيوانات الناميات».

يعني به أنّ الأفضل بعد الإنسان الحيوان، وبعد الحيوان النبات.

قال الشّيخ:

[في كيفية استناد الحوادث الأرضية إلى قضاء الله وقدره]

والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية، تابعة لمصادمات القوى الفعّالة السماوية.

و[2]أمّا القوى الأرضية فيتمّ حدوث مايحدث فيها بسبب شيئين:

أحدهما: القوى الفعالة فيها إمّا الطبيعية، وإمّا الإرادية.

والثاني: القوى الإنفعالية إمّا الطبيعية، وإمّا النفسانية.

وأمّا القوى السماوية فتحدث عنها آثارها في هذه الأجرام الّتي تحتها على ثلاثة أوجه:

أحدها: من تلقائها بحيث لاسبب[3] فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه.

---

١. كذا / والنص: بعدها ٢. نج، نجا: ـ و

٣. نج، نجا: تسبب / و هو الأظهر

وثانيها:[١] [الف]: إمّا عن طبائع أجسامها و[٢]قواها الجسمانية بحسب التشكّلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها، [ب]: وإمّا عن طبائعها النفسانية.

والوجه الثالث: فيه شركة مع الأحوال الأرضية وتسبّب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول.

[في تصرف الأجرام السماوية بمشاركة الأمور الأرضية]

إنّه قد اتّضح لك أن لنفوس تلك الأجرام السماوية ضرباً من التصرّف في المعاني الجزئية على سبيل إدراك غير عقلي محض، وأنّ لمثلها أن تتوصّل إلى إدراك الحادثات الجزئية. وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق[٣] أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب ومايتأدّى إليه؛ وأنّها تنتهي إلى طبيعية وإرادية موجبة ـ ليست إرادية فاترة غير حاتمة ولاجازمة ـ ولاتنتهي إلى القسر: فإنّ القسرية إمّا قسر عن طبيعة، وإمّا قسر عن إرادة، وإليهما ينتهي التحليل في القسريات أجمع.

[إنّ الإرادة لابدّ لها سبب يوجبها]

ثمّ إنّ الإرادات كلها كائنة بعد مالم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها.

وليست توجد إرادة بإرادة، وإلّا لذهب إلى غير النهاية، ولا عن

---

١. ش: تلك ٢. م: - و
٣. نجا: تفارن

طبيعة المريد[١] وإلّا لـلزمت الإرادة مادامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة.

[الأمور الطبيعية تستند إلى أمور سماوية وأرضية]

وأمّا الطبيعة فإن كانت راهنة فهي أصل، وإن كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند أيضاً إلى أمور سماوية وأرضية قد[٢] عرفت جميع هذا فيما قبل.

وإنّ لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجرّ تحت الحركة السماوية، فإذا علمت الأوائل بما هي أوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني ضرورة.

[في كيفية علم المبادئ العالية بالجزئيات]

فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات. و[٣]أمّا ما فوقها فعلمها على نحو كلي، وأمّا هي فعلى نحو جزئي كالمباشر أو المتأدّي[٤] إلى المباشر [٥]المشاهد بالحواس. فلا محالة أنّها تعلم ما يكون، ولا محالة أنّها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب، والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين.

---

١. نج: للمريد
٢. نج: ـ قد
٣. نج، نجا: ـ و
٤. يمكن أن يقرأ ما في ش: المبادئ
٥. د: + و

وقد بيّنّا أنّ /DA53/ التصوّرات الّتي لتلك العلل مبادٍ[1] لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة، ولم تكن هناك أسباب سماوية، تكون أقوى من تلك التصوّرات ممّا هو أقدم، وممّا هو في أحد القسمين من الثلاث غير هذا الثالث.

[المؤثّر الحقيقي هو الأمر السماوي]

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجوداً لاعن سبب أرضي، ولا عن سبب طبيعي من السماء، بل عن تأثير بوجه مّا لهذه الأمور في الأمور السماوية.

وليس هذا بالحقيقة تأثيراً، بل التأثير لمباديْ وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية؛ فإنّها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر، وإذا عقلت [ذلك الأمر عقلت] ماهو أولى بأن يكون، وإذا عقلت ذلك كان؛ إذ[2] كان لامانع فيه إلّا عدم علّة طبيعية أرضية أو وجود علّة طبيعية أرضية.

أمّا عدم العلّة الطبيعية الأرضية مثلاً[3] أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة، فلاتكون قوّة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصوّر السماوي لوجه كون الخير فيه، كما أنّه تحدث هي في أبدان الناس عن أسباب من تصوّرات الناس، وعلى ماعرفته فيا سلف.

---

١. خ: مبادىء
٢. م: ـ كان إذ
٣. نجا: مثل

وأمّا مثال الثاني: فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرّد في ذلك أيضاً[١]. فالتصوّر السماوي للخير في وجود ضدّ ما يوجبه المبرّد في ذلك أيضاً[٢] يقسر[٣] المبرّد، كما يقسر[٤] تصوّرنا المغضب السبب المبرد فينا.

فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية أو الهامات تتصل بالمستدعي، أو بغيره، أو اختلاط من ذلك يؤدّي واحد منها، أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة.

ونسبة التضرّع إلى استدعاء هذه القوّة نسبة التفكّر إلى استدعاء البيان، وكلّ يفيض من فوق، وليس هذا يتبع تصوّرات [النفوس][٥] السماوية، بل الأوّل الحقّ يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنّه يليق به، ومن عنده يبتدئ كون ما يكون، ولكن بالتوسّط.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الكلام بيان استناد الحوادث الأرضية إلى قضاء اللّه وقدره.

وقوله: «والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث[٦] من مصادمات القوى الفعّالة. والمنفعلة الأرضية. تابعة لمصادمات القوى الفعّالة

---

١. نج: ـ في ذلك ايضاً
٢. نجا: ـ في ذلك أيضاً
٣. ش: النفس
٤. ض: نفس
٥. الاضافة من نجا
٦. ف: ـ في هذا العالم تحدث

السماوية».

معناه: أنّ سبب حدوث الحوادث في هذا العالم مصادمة القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية، يعني به السبب القريب. ويعني بـ«التصادم» الإجتماع.

والبرهان على هذه الدعوى هو: أنّ هذه الأمور حادثة، وكلّ حادث فله سبب، فهذه الأمور لها أسباب. وتصادم القوى الفعّالة الأرضية والمنفعلة أيضاً حادث[1]، فلابدّ من استناده إلى تصادم القوى الفعالة السماوية.

قوله: «أمّا القوى الأرضية فيتمّ حدوث مايحدث فيها بشيئين[2]».

معناه: أنّ حدوثه[3] من القوى الأرضية يتمّ بشيئين.

أحدهما: القوى الفعالة فيها، وهي إمّا طبيعية وإمّا إرادية.

وثانيهما: القوى المنفعلة، وهي إمّا طبيعية وإمّا إرادية.

قوله: «و[أمّا] القوى السماوية فتحدث عنها آثارها في هذه الأجرام الّتي تحتها على ثلاثة[4] أوجه».

معناه: أنّ حدوث الحوادث في هذا العالم عن القوى السماوية على ثلاثة أوجه.

أحدها: من تلقائها، أي من ذاتها لابشركة الأمور الأرضية.

وثانيها: من طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكيلات

---

١. ف: وكلّ حادث... حادث
٢. كذا / و النص: بسبب شيئين
٣. ف: حدوث الحادث
٤. كذا

الواقعة منها مع القوى الأرضية، وإمّا عن طبائعها النفسانية.

وثالثها: أن يكون حدوثها بمشاركة الأمور الأرضية.

قوله: «قد اتضح لك أنّ لنفوس تلك الأجرام السماوية ضرباً من التصرّف».

المقصود منه بيان هذا الوجه الثالث.

معناه: أنّ النفوس السماوية مدركة للحوادث الجزئية، لأنّه مدركة لأسبابها، والعلم بالسبب موجب للعلم بالمسبّب[1].

قوله: «وإنّها تنتهي إلى طبيعية أو إرادة موجبة ليست إرادية فاترة غير حاتمة[2] ولاجازمة».

معناه: أن هذه الحوادث صادرة إمّا عن طبيعة وإمّا عن إرادة موجبة.

قوله: «ولاتنتهي إلى القسر».

معناه: أنّ هذه الحوادث غير صادرة عن القسر، لأنّ القسر إمّا أن يكون عن الطبيعة، وإمّا أن يكون عن الإرادة، فاذاً القسر ينتهي إمّا[3] إلى الطبيعة وإمّا إلى الإرادة.

قوله: «ثمّ إنّ الأرادات [كلّها] كائنة بعد ما لم‌تكن».

معناه: أنّ الإرادة /DB53/ لابدّ لها من سبب يوجبها، لأنّها حادثة، وكلّ حادث فلابدّ له من سبب يحدثه ويوجبه، فهذه الإرادات

---

١. ف: ـ موجب للعلم بالمسبب ٢. ف: جازته

٣. ف: ـ ينتهي اما

لها أسباب توجبها.

قوله: «وليست توجد إرادة بإرادة وإلّا لذهب إلى غير النهاية».

معناه: لمّا ثبت أنّ هذه الإرادات لها سبب، فسببها إمّا إرادة أُخرىٰ، وإمّا ذات المريد، وإمّا غيرهما.

مستحيل أن يكون السبب إرادة أخرى، إذ لو كان كلّ إرادة بإرادة أُخرى لزم التسلسل. ومستحيل أن يكون السبب ذات المريد، وإلّا لزمته[١] بدوام ذاته. فاذاً هذه الإرادات مستندة إلى أسباب أرضية أو سماوية، وتلك الأسباب موجبة لتلك الإرادة.

قوله: «أمّا الطبيعة فإن كانت راهنة فهي أصل، وإن كانت قد حدثت فلا محالة أنّها تستند[٢] إلى أمور سماوية وأرضية».

معناه: لمّا أثبت انتهاء الإرادات الحادثة إلى أسباب سماوية وأرضية أراد أن يثبت أنّ الطبيعة أيضاً إذا كانت حادثة فلابدّ من انتهائها إلى أسباب أرضية وسماوية.

قوله: «وإنّ لازدحام هذه العلل وتصادمها [واستمرارها] نظاماً[٣] ينجّر [تحت] الحركة السماوية[٤]، فإذا علمت الأوائل بما هي أوائل وهيئة انجرارها [إلى الثواني] علمت الثواني ضرورة».

لِما أثبت أنّ الحوادث الكائنة[٥] في هذا العالم مستندة إلى علل هي

---

١. ف: لزمت
٢. م: مستند
٣. خ: نظام
٤. ش: + قوله
٥. ف: الحادثات الكائنات

مستندة إلى أمور سماوية؛ فإذا علمتَ تلك الأمور الّتي هي أسباب بهذه الأمور علمت هذه الأمور، لِما ثبت أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

قوله: «فمن هذه الأشياء [علمنا] أنّ النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات».

عنى بـ«النفوس السماوية» النفوس المباشرة للحركات السماوية؛ وبما فوقها العقول. وهذه العقول والنفوس عالمة بالجزئيات الكائنة في هذا العالم. أمّا العقول الّتي فوقها فهي عالمة بها على وجه كلّي. وأمّا النفوس فهي عالمة بها على وجه جزئي، وإذا كان كذلك كانت النفوس السماوية والعقول الّتي فوقها عالمة بما يكون. وتلك التصوّرات مباديُ لصور الكائنات هاهنا إذا كانت ممكنة. قد ثبت هذا فيما سلف. وإذا كان الأمر كذلك كان ذلك الممكن موجوداً لاعن سبب سماوي ولا عن سبب أرضي، بل يكون موجوداً عن تأثير تلك المباديْ في الأمور السماوية.

قوله: «بل التأثير لمباديْ وجود ذلك الأمر من الأمور[1] السماوية».

معناه: أنّ المؤثر بالحقيقة لا الأمر السماوي، بل المؤثّر بالحقيقة مباديْ الأمر السماوي، لأنّها إذا عقلت مباديْ ذلك الأمر عقلت ذلك الأمر، وإذا عقلت ذلك الأمر وجد ذلك لا لأمر؛ لأنّه لامانع منه إلّا عدم علّة طبيعية أو وجود علّة أرضية.

---

١. ف: أمور

مثال عدم العلّة الطبيعية الأرضية هو أن توجد سخونة ولاتكون قوّة مسخنّة طبيعية[١] أرضية، فتحدث تلك السخونة عن تصوّر المبادئ السماوية وجه كون الخير فيه، كما أنّه تحدث في أبداننا من تصوّرنا أحوال. قد ثبت ذلك فيما تقدّم .

فالحاصل أنّه يدّعي أنّ التصوّرات الّتي للمبادئ السماوية قد تكون موجبة للآثار من غير توسّط الأسباب الأرضية فمثل أن يوجد المبرّد، فالتصوّر السماوي للخير في وجود ضدّ ما يوجبه المبرّد نفس المبرّد ويقهره، كما يقسر تصوّرنا المغضب السبب المبرّد فينا[٢].

قوله: «فأصناف[٣] هذا [القسم] إحالات لأمور طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعي».

عنى بأصناف هذا القسم تأثيرات الأمور السماوية لابمشاركة الأمور الأرضية.

قوله: «وليس هذا يتبع تصوّرات السماوية، [بل الأوّل الحقّ] يعلم[٤] جميع ذلك».

معناه: أنّ واجب الوجود لذاته عالم بهذه الكائنات، وهذه الكلّيات مستندة إليه لكن بتوسّط الأمور السماوية، فالكلّ إذاً من عنده.

قوله[٥]: «فبسبب هذه الأمور ماينتفع بالدعوات والقرابين».

---

١. ف: ـ أو وجود علّة... طبيعية
٢. العبارة هنا مستفادة من نصّ النجاة
٣. كذا / و النص: فيكون أصناف
٤. ف: + من
٥. كذا / و الصحيح أن تؤخر هذه التفسيرات الأربع عن النص التالي؛ لأنّها تفسّر النص

معناه: أنّ بسبب علـم واجب الوجـود لذاتـه يـنتفع بـالدعوات والقرابين، إذ لولا علمه بهذه الأمور لما انتفع بهذه الأمور.

وقوله: «ولهذا [ما]يجب أن يخاف المكافاة على الشـرّ، ويـتوقّع المكافاة على الخير».

معناه: هو أنّه لكون الواجب الوجود لذاته عالماً بهذه الكائنات وجب أن يتوقع المكافاة على الشرّ. وحقيقته إنّما تثبت بظهور أمامه، وأمارة هي حرمانه.

قوله: «وهذا الحال معقولة عند المباديْ فيجب أن يكون /DA54/ لها وجود».

معناه: أنّ المكافاة على الشرّ والمجازاة على الخير معلومة لواجب الوجود لذاته والمعقول والنفس، وكونها نافعة فيجب أن يكـون لهـا وجود، فإن لميكن فهناك شرّ لايدركه، أو شيء يمنعه عن الوجـود لأجل أنّه بالوجود أولى، ولايمكن الجمع بينهما في الوجود.

قوله: «وإذا شئت أن تعلم أنّ الأمور الّتي عقلت نافعة مؤدّية إلى المصالح قد أوجدت في الطبيعة».

معناه: أنّ الأمور النافعة المؤدّية إلى المصالح[1] موجودة في عالم الطبيعة، وتدلّ عليه حال منافع أعـضاء الحـيوان والنـبات والحِكَـم الموجودة فيها، وليس سببها الطبيعة؛ لأنّ الطبيعة لاشعور فلايمكنها أن

→ التالي، لا الماضي.

١. قد أو حدث... المصالح

يفعل على القانون الحكمي، بل مبدؤها العناية على الوجه الذي ذكرت.

قال الشّيخ:

وعلى ذلك علمه[١].

[في كيفية سببيّة الدعوات والقرابين]

فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصاً في أمر الإستسقاء وفي أمور أخرى.

ولهذا مايجب أن يخاف المكافاة على الشرّ ويتوقّع المكافاة على الخير، فإنّ في[٢] ثبوت حقيقة ذلك مزجرة[٣] عن الشرّ، وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته، وآياته هي وجود جزئياته.

وهذه الحال معقولة عند المبادئ، فيجب أن يكون له[٤] وجود، فإن لم يوجد فهناك شرّ[٥] لاندركه و[٦]سبب آخر يعاوقه، [و] ذلك أولى بالوجود من هذا. ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال.

[العناية الإلهية توجب المصالح الموجودة في العالم]

وإذا شئت أن تعلم أنّ الأمور الّتي عقلت نافعة مؤدّية إلى المصالح قد[٧] أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحقّقته،

١. كذا / و الحق أن تضاف هذه الفقرة إلى آخر الفقرة الماضية.
٢. نج، نجا: ـ في
٣. خ: منزجرة
٤. نجا: لها / و هوالأصح
٥. نجا: شيء
٦. نج: أو
٧. د، خ: فقد

فتأمّل حال منافع الأعضاء في[١] الحيوانات والنبات، وأنّ كلّ واحد كيف خلق، وليس هناك البتة سبب[٢] طبيعي، بل مبدؤه لامحالة من العناية[٣] على الوجه الذي علمت العناية[٤]، وكذلك فـصدّق بـوجود هذه المعاني، فإنّها متعلّقة بالعناية على الوجه الذي عـلمت العـناية تعلّق تلك[٥].

واعلم انّ أكثر مايقرّ به الجمهور ويفزع إليه ويقول به فهو حقّ، وإنّما يدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا في هذا الباب كتاب البرّ والإثمّ، فتأمّل[٦] شرح هذه الأمور من هناك، وصدّق بما كان يحكي من العقوبات الإلهية النازلة على مدن[٧] فاسدة وأشخاص ظالمة، وانظر أنّ الحقّ كيف ينصر!؟

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه : ـ شرح[٨] هذا الكلام قد تقدّم في شرح استناد الحوادث الأرضية إلى قضائه[٩] تعالى، والمتن قد تأخّر بطريق السهو عنه.

---

١. خ: من
٢. نج، نجا: سبب البتة
٣. م: ـ العناية
٤. نجا: ـ العناية
٥. نجا: ـ العناية نعلق تلك
٦. نج: فليتأمل
٧. ض: بدن
٨. ف: ـ شرح
٩. ف: قضاء اللّه

قال الشّيخ:

[في كيفية مبدأية أفعال العباد في قضائه تعالى]

واعلم أنّ السبب في الدّعاء منّا أيضاً وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والإثمّ إنّما يكون من هناك؛ فإنّ مبادي جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والإتفاق.

والطبيعة مبدؤها من هناك، والإرادات الّتي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكلّ كائن بعد ما لم يكن فله علّة، وكلّ إرادة لنا فلها علّة، وعلّة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج أرضية أو[1] سماوية، والأرضية تنتهي إلى السماوية، وباجتماع[2] ذلك كلّه يوجب وجود الإرادة.

فأمّا[3] الإتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه، فإذا حلّلت الأمور كلّها استندت إلى مبادئ إيجادها ينزل من عند اللّه تعالى.

[في معنى القضاء والقدر]

والقضاء من[4] اللّه سبحانه[5] هو الوضع الأول البسيط.

والتقدير هو مايتوجّه إليه القضاء على التدريج، كأنّه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة الّتي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء، والأمر الألهي الأوّل.

---

١. نج، نجا: و

٢. نج، نجا: اجتماع

٣. نج: و امّا

٤. نج: + عند

٥. نج: ـ سبحانه

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: أقول المقصود من هذا الفصل إثبات أنّ أفعال العباد واقعة لقضاء اللّه تعالي وقدره، بل جميع الكائنات بقضائه وقدره.

وتلخيص كلامه وهو: أنّ هذه الأمور الكائنة بعد ما لم‌تكن، وكلّ ما كان كذلك فلابدّ له من أسباب، وأسباب هذه الأمور إمّا الطبيعة أو الإرادة والإتفاق.

أمّا الطبيعة فمبدؤها من هناك.

وأمّا الإرادة فهي كائنة[1] بعد ما لم‌تكن، فلها أيضاً سبب وعلّة. وليست إرادة أخرى متسلسلة إلى غير نهاية[2]، بل أسبابها أمور من خارج إمّا أرضية وإمّا سماوية. والأرضية مستندة إلى السماوية وباجتماع الأسباب السماوية والأرضية يجب وجود الإرادة.

وأمّا الإتفاق فهو يحدث عن اجتماع الأسباب السماوية والأرضية؛ والأسباب مستندة إلى واجب الوجود لذاته، فإذاً الكلّ من عنده.

ثمّ فسّر القضاء والقدر فقال: القضاء من اللّه سبحانه هو الوضع الأوّل البسيط. والتقدير هو ما يتوجّه[3] إليه القضاء على التدريج.

معناه: أنّ القضاء هو الأسباب البسيطة، والتقدير يوجّه[4] تلك الأسباب إلى المسبّبات على التدريج باجتماع /DB54/ تلك البسائط.

---

١. م: كافية
٢. ف: ـ نهاية
٣. ف: يتوجهه
٤. د: يوجبه

قال الشّيخ:

[في كيفية الإخبار عمّا يأتي وعدم اليقين بها]

ولو أمكن إنساناً[١] من الناس أن يعرف الحوادث الّتي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لِفهم كيفية مايحدث في المستقبل. وهذا المنجم القائل بالأحكام مع أنّ أوضاعه الأولى [و] مقدّماته ليست تستند[٢] إلى البرهان[٣] ـ بل عسى أن يدّعي فيها التجربة أو الوحي، وربّما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها ـ فإنّه إنّما يعوّل على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات، وهي الّتي في السماء على أنّه لايضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال الّتي في السماء.

ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كلّ وقت وإن[٤] كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوماً عندنا؛ وذلك ممّا لايكفي أن تعلم أنّه وجد أو لم يوجد، وذلك لأنّه[٥] لايكفيك أن تعلم أنّ النار حارة مسخّنة وفاعلة كذا وكذا في أن تعلم أنّها سخنت ما لم تعلم أنّها حصلت. وأيّ طريقٍ في الحساب يعطينا المعرفة بكلّ حادث[٦] وبدعة في الفلك؟

ولو أمكنه أن يجعلنا و[٧]نفسه بحيث نقف[٨] على وجود جميع ذلك،

---

١. هكذا في النسخ و نج / نجا: إنسان

٢. نج، نجا: تسند

٣. نج، نجا: برهان

٤. ش، ح: فان

٥. نج: انه

٦. نج، نجا: حدث / و هوالأظهر

٧. نج: او

٨. نج: بحيث نقف / م: بحيث...

تمّ لنابه الإنتقال إلى المغيبات؛ فإنّ الأمور [الـ]مغيبة الّتي في طريق الحدوث إنّما تتمّ بمخالطات بين الأمور السماوية الّتي إلينا نعلم[١] أنّها[٢] حصلناها بكمال عددها[٣] وبين الأمور الأرضية المتقدّمة واللاحقة، فاعلها ومنفعلها، طبيعيها وإراديها[٤]، وليست تتمّ بالسماويات وحدها.

فما لم يحط بجميع الحاضر من الأمرين وموجب كلّ واحد منهما خصوصاً ما كان متعلّقاً بالمغيب[٥]، لم يتمكّن من الإنتقال إلى المغيب[٦]، فليس لنا إذاً اعتماد على أقوالهم، وإن سلّمنا متبرّعين أنّ جميع ما يعطوننا من مقدّماتهم الحكمية صادقة.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل إثبات أنّ الإنسان لايمكنه أن يعلم الأمور المستقبلة[٧] في هذا العالم بحقيقتها وكيفيتها؛ لأنّ ذلك يتوقّف على العلم بجميع الحوادث السماوية والأرضية، وذلك غير ممكن للإنسان، والموقوف على غير الممكن غير ممكن، فالعلم بالأمور الغائبة غير ممكن، ولهذا جاء في الكتاب الإلهي ﴿لايعلم [مَن في السموات و الأرض]الغيب إلّا اللّه﴾[٨].

---

١. نح، نجا: نتسامح
٢. نح: انا / نجا: اننا
٣. نجا: عللها
٤. ش، نجا: طبيعتها و إرادتها
٥. نح: بالغيب
٦. نح: الغيب
٧. ف: المتقبلة
٨. النمل / ٦٥

قوله: «وهذا المنجم القائل بالأحكام مع أن أوضاعه الأولى ومقدّماته ليست تستند إلى برهان».

فاعلم أنّ هذا جواب عن سؤال على قوله: «لايمكن للإنسان أن يعلم الغيب».

وتقرير السؤال هو أن يقال المنجم الذي يقول بالأحكام، يخبر عن المغيبات!؟

جوابه: المنجم لايقول بالأحكام عن العلم، بل عن الظن، لأنّ أوضاع الأولى مقدّمات[1] ليست برهانية، بل إنّما تجربية مستفادة عن قياسات شعرية أو خطابية، وربما يدّعى الوحي. وإذا كانت المبادئ ليست بيقينة، فالمسائل أيضاً كذلك.

وإن سلّمنا ذلك لكنّه إنّما يعتمد عن دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات وهي الدلائل الفلكية ولايدّعى أن علمه محيط بجميع الأمور السماوية ولو ادّعى ذلك فلايمكنه أن يعلم جميعها في كلّ وقت، مع أنّه لاطريق في الحساب إلى معرفة كلّ مايحدث في الفلك.

وإن سلّمنا أنّه يمكن ذلك، لكن معرفة المغيبات إنّما تتمّ بمعرفة الأمور السماوية والأرضية ـ لأنّها إنّما توجد بمخالطة الأمور السماوية والأرضية، فما لم يعلم جميع الأمور السماوية والارضية لم يتمّ الانتقال إلى المغيب ـ فثبت أنّه لا ثقة بقولهم بعد تسليم أنّ مقدّماتهم صادقة.

قال الشيخ:

---

١. ش: متقدّمات

فصل [٢٩]

في إثبات[١] النبوة وكيفية دعوة النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم[٢] ـ إلى اللّه والمعاد

[الإنسان مدني بالضرورة]

ونقول الآن: إنّه[٣] من المعلوم أنّ الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنّه لايحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات[٤] حاجاته.

وأنّه لابدّ من[٥] أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به و بنظيره، فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذلك[٦] الدقيق[٧]، وذلك[٨] يخبز لهذا، وهذا يخيط للآخر، وهذا[٩] الآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتّى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً. ولهذا ما اضطرّوا إلى عقد المدن والاجتماعات.

---

١. نج: ـ إثبات
٢. نج: ـ (ص)
٣. نجا: ـ انه
٤. نجا: ضرورات
٥. نجا: ـ من
٦. نج، نجا: ذاك
٧. نج، نجا: ـ الدقيق
٨. نج، نجا: ذاك
٩. نج: ـ هذا

لمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة[١]، وقد وقع منه ومن شركائه الإقتصار على الإجتاع[٢] فقط، فإنّه يتخيّل[٣] على جنس بعيد الشبه من الناس، عادم لكالات الناس، ومع ذلك فلابدّ لأمثاله من اجتاع ومن تشبّه بالمدنيين.

[الإنسان محتاج إلى سنة وعدل]

فإذا[٤] كان هذا ظاهراً فلابدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولاتتمّ المشاركة إلّا بمعاملة، كما لابدّ في ذلك من سائر الأسباب /DA55/ الّتي تكون له. ولابدّ في المعاملة من سنة وعدل؛ ولابدّ للسنة والعدل من سانّ ومُعدل، ولابدّ من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولابدّ من أن يكون هذا إنساناً.

ولايجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك مختلفين[٥]، ويرى كلّ واحد[٦] منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً.

[الإنسان محتاج إلى سانّ ومعدل]

فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصّل وجوده أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء اخرى من المنافع الّتي

١. نج: المدنية
٢. نج: اجتماع
٣. نجا: يتحصل
٤. نج، نجا: وإذا
٥. نج، نجا: فيختلفون
٦. نجا: ـ واحد

لاضرروة فيها في البقاء، بل أكثر ما[١] لها أنّها تنفع في البقاء.

ووجودالإنسان الصالح لأن يسنّ ويعدل ممكن كماسلف منّا ذكره.

[العناية الأولى توجب وجود النبي]

فلايجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولاتقتضي هذه المنافع[٢] الّتي هي أسّها، ولا أن يكون المبدأ الأوّل والملائكة بعده[٣] يعلم ذلك ولايعلم هذا، ولا أن يكون مايعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لايوجد. بل كيف يجوز أن لايوجد وما هو متعلّق بوجوده[٤] مبنى على وجوده موجود.

فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتّى يستشعر الناس فيه أمراً لايوجد لهم، فيتميّز به منهم[٥]، فتكون له المعجزات الّتي أخبرنا بها.

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: المقصود من هذا الفصل إثبات اصلين أحدهما: إثبات النبوة؛ والثاني: بيان كيفية دعوة النبي. تقدّم إثبات الأصل الأوّل.

---

١. ش: ها
٢. نج، نجا: ـ المنافع
٣. نج: ـ بعده
٤. نجا: + و
٥. ش: عنهم

واعلم أنّ البرهان المذكور يشتمل على مقدّمات.

المقدّمة الأولى: إنّ من المعلوم أنّ الإنسان يمتاز عن سائر الحيوانات بأنّه لايحسن معيشته لو انفرد وحده؛ لأنّ غذاء الإنسان ومسكنه وملبسه صناعي لاطبيعي، والشخص الواحد لايمكنه أن يقوم بإصلاح تلك الأمور الكثيرة، بل لابدّ وأن يكون أناس آخرون ليعين كلّ واحد منهم صاحبه، حتّى أنّ هذا يزرع لذلك وذلك يهيّئ آلات الزراعة، وهذا يخبز لذلك وذلك يطحن لهذا، حتّى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً، ولهذا صار الإنسان مدنياً بالطبع، حتّى أنّ الجميع الذين يكونون في الصحراء إن كانوا مجتمعين لايشبه أخلاقهم أخلاق الناس الكاملين؛ فثبت أنّه لابدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة واجتماع.

المقدّمة الثانية: لاشكّ أنّه لاتتمّ المشاركة ولايكمل الإجتماع إلّا بمعاملات تجري بينهم.

المقدّمة الثالثة: لابدّ في تلك المعاملة من سنّة وعدل.

المقدّمة الرابعة: لابدّ لتلك السنة والعدل من سانّ ومُعدل.

المقدّمة الخامسة: إنّه يجب أن يكون ذلك السانّ يشاقه الناس ويرشدهم إلى السنة.

المقدّمة السادسة: وأنّه يجب أن يكون إنساناً.

المقدّمة السابعة: يجب أن يكون هذا الإنسان مخصوصاً بمعجزات وخوارق خادات ينقاد له الناس.

وإذا ثبت هذه المقدّمات فنقول: لاشكّ أنّ الحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأهداب والحاجبين وتقعّر الأخمص من القدمين وسائر المنافع الّتي لاضرورة لها في البقاء. فلما لم تهمل العناية تلك المنافع الجزئية، فلأن لايهمل[1] وجود هذا الشخص أولى، فوجب في الحكمة وجود النبي.

فهذا تلخيص كلامه.

قال الشّيخ:

[في بيان ما يسنّ الشارع]

فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسنّ للناس في أمورهم سننا بإذن[2] اللّه تعالى وأمره[3] ووحيه وإنزاله الروح المقدّس عليه.

فيكون[4] الأصل الأوّل[5] فيا يسنّه تعريفه إياهم أنّ لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنّه عالم بالسرّ والعلانية، وأنّه[6] من حقّه أن يطاع أمره، وأنّه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنّه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، حتّى يتلقّى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة.

---

١. هكذا في النسخ و في العبارة وجه اضطراب

٢. نجا: بأمر

٣. نجا: اذنه

٤. نج: و يكون

٥. نج، نجا: ـ الاول

٦. نجا: ان

ولاينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة اللّه تعالى فوق معرفة أنّه واحد حقّ لاشبيه له. فأمّا إن تعدّى[1] بهم إلى تكليفهم أن يصدّقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان ـ ولاينقسم[2] بالقول، ولا[هو]خارج العالم، ولا داخله، ولاشيء من هذا الجنس ـ فقد عظم عليهم الشغل، وشوّش فيما[3] بين أيديهم الدين[4]، وأوقعهم فيما لامخلص[5] عنه، إلّا لمن[6] كان الموفق، الذي يشذّ وجوده و يندر كونه؛ فإنّه لايمكنهم أن يتصوّروا هذه الأحوال على وجهها إلّا بكدّ.

وإنّما يمكن القليل منهم أن يتصوّروا[7] حقيقة هذا التوحيد والتنزيه، فلايلبثون أن يكذبوا بمثل /DB55/ هذا الوجود، أو يقعوا[8] في التنازع[9] وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات الّتي تصدّهم عن[10] أعمالهم البدنية.

وربّما أوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق، وكثرت[11] فيهم[12] الشكوك والشبه، وصعب[13] الأمر على السانّ في ضبطهم، فما كلّ ميسر[14] له في الحكمة الإلهية.

١. النسخ، نج، نجا: يتعدى / و النص يوافق هامش نج / و الظاهر: أنّ «إن» شرطية و جزاؤها: «فقد عظم»
٢. نج، نجا: فلاينقسم / و هوالأظهر
٣. نجا: ما
٤. نجا: ـ الدين
٥. نجا: يخلص
٦. نجا: من
٧. نج، نجا: يتصوّر
٨. د، خ: توقعوا
٩. نج: تنازع
١٠. نجا: من
١١. نج، نجا: فكثرت
١٢. نجا: بهم
١٣. م: وضعت
١٤. نج، نجا: بمسير

ولا السانّ[١] يصلح أن يظهر أنّ عنده حقيقة يكتمها عن[٢] العامة، بل لايجب بأن[٣] يرخص في التعريض بشيء[٤] من ذلك، بـل يجب أن يعرّفهم جلالة اللّه تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء الّتي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلق إليهم منه[٥] هـذا القـدر، أعـني إنّـه لانظير[٦] له ولاشبيه[٧] ولاشريك.

وكذلك يجب أن يقرّر عندهم أمر المعاد على وجـه يـتصوّرون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً ممّا يفهمونه ويتصوّرونه.

وأمّا الحقّ في ذلك فلايلوح لهم منه إلّا أمراً مجملاً، وهو أنّ ذلك شيء لاعين رأته ولا إذن سمعته[٨]، وأنّ هناك من اللذة ماهو ملك[٩] عظيم ومن الألم ماهو عذاب مقيم.

واعلم أنت[١٠] أنّ اللّه تعالى يعلم أنّ وجه الخير في هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم اللّه سبحانه[١١] على وجهه على ماعلمت ،ولا بأس أن

---

١. نجا: ـ السان

٢. نج: ـ عن

٣. نج، نجا: أن

٤. نج: تعرض شيء

٥. نج: مع

٦. م: يظهر

٧. نج، نجا: شبه

٨. اقتباس من حديث «ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر» الذي جاء بأسانيد مختلفة فى احاديث الفريقين، قارن: من لا يحضره الفقيه ج ١٧/٤، تهذيب الأحكام ج ٢٢/٦، بحارالأنوار ج ٦١/٨ ، المستدرك للحاكم النيشابورى ج ٤١٣/٢، مجمع الزوائد ج ١٨٢/٣.

٩. ض: تلك

١٠. نجا: ـ أنت

١١. ضخ: تعالى

يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدّين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي.

التفسير:

في العبادات و منفعتها في الدنيا و الآخرة. قال ـ أيّده اللّه ـ[1]: لمّا فرغ من إثبات النبي شرع في بيان كيفية دعوة النبي، إذا وجد هذا الإنسان وجب عليه أن يسنّ الشريعة بإذن اللّه تعالى ووحيه بواسطة إنزال الروح المقدّس، فإذاً ما يسنّه معرفة اللّه تعالى، وهي أن تعرّفهم[2] أنّ لهم صانعاً واحداً قادراً عالماً بالسرّ والعلانية، وأنّ له أمر ونهي، ويجب على الإنسان الإتيان بما أمر به والإنتهاء عمّا نُهى عنه، وأنّه تعالى يثيب لمن أطاعه ويعاقب لمن عصاه، وإنّما يجب عليه ذلك أوّلاً، لأنّ عمدة أمر النبي في ضبط الناس الترغيب في الثواب والترهيب عن العقاب، ولمّا كان الأمر كذلك وجب معرفة الإلّه المثيب المعاقِب.

قوله: «ولا [ينبغى له أن] يشتغلهم بشيء من معرفة اللّه [تعالى] فوق معرفته، أنّه واحد حقّ لاشبيه له».

المقصود من هذا الكلام بيان كيفية دعوة الخلق إلى اللّه تعالى.

و[3]اعلم أنّ الواجب في هذا الأصل عليه أن يعرّفهم أن اللّه تعالى موجود وواحد ولاشبيه له.

قوله: «ولاينبغي [له] أن يشغلهم بشيء من معرفة».

---

١. ف: في العبارات... اللّه
٢. م: ـ أن يعرفهم / ف: يعرف
٣. م: ـ و

فهذا القدر لايكفي، بل لابدّ وأن يعرّفهم أنّه تعالى عالم لايعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء[١]، قدير على كلّ شيء، فيجب أن يعرّفهم جلال اللّه وعظمته وكبرياه بأمثلة تكون عندهم عظيمة جليلة.

قوله: «فأمّا إن يتعدّى[٢] بهم إلى تكليفهم أن يصدّقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان».

فالمراد أنّه يكلّفهم في معرفة التنزيه والتقديس بأنّه تعالى لاشبيه ولانظير له ﴿ليس كمثله شيء﴾[٣]، ولايكلّفهم لما أن يعلّمونه غير مشار إليه في مكان ولاجهة، وأنّه غير منقسم بالفعل وأنّه ليس داخل العالم ولاخارجاً، لأنّهم لايفهمون هذا المعنى، فيقعون فيما لامخلص لهم عنه، وربّما ينكرون وجوده أو يقعوا في تنازع، وذلك يشوّش أمر المدينة عليهم.

قوله: «وكذلك يجب أن يقرّر عندهم أمر المعاد على وجه يتصوّرون كيفيته».

معناه: أنّه يجب على الشارع أن يقرّر أمر المعاد في الثواب والعقاب على وجه[٤] يفهمونه، ويُفهم ذلك بأمثلة يتصوّرونها.

---

١. اقتباس من يونس /٦١: ﴿و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض و لا فى السماء﴾.

٢. كذا/ في نصّنا:تعدّى

٣. الشورى / ١١

٤. ف: ـ يتصوّرون... وجه

قوله: «وأمّا الحقّ في ذلك فلايذكر لهم[1] إلّا أمراً مجملاً».

وهو أنّ ذلك شيء لاعين رأته ولا إذن سمعته، وأنّ هناك من اللذة ماهو ملك عظيم. ٣

قال الشّيخ:

---

١. كذا / و النص: فلايلوح لهم منه

فصل [٣٠]
في العبادات ومنفعتها [في الدنيا و الآخرة]

[منفعة العبادات في الدنيا]

ثمّ إنّ هذا الشخص الذي هو النبي ليس ممّا يتكرّر وجوده[١] في كلّ وقت؛ لأنّ[٢] المادّة الّتي تقبل كمال[٣] مثله تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لامحالة أن يكون النبي قد دبّر لبقاء مايسنّه ويشرعه[٤] في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً.

ولاشكّ أنّ الفائدة[٥] في[٦] ذلك هي[٧] استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي.

[العبادات توجب التذكّر]

فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسنّ تكرارها عليهم

---

١. نج: وجود / نجا: + مثله
٢. نج: فإنّ
٣. نجا: كمالاً
٤. م: شرعه
٥. نج: القاعدة
٦. نجا: من
٧. نج، نجا: هو

في مدة[١] متقاربة حتّى يكون الذي ميقاته يبطل[٢] مصاقباً[٣] للمقتضي منه، فيعود به[٤] التذكّر من رأس، وقبل أن ينفسخ الأفعال[٥] يلحق عاقبه.

ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكّر اللّه تعالى والمعاد لامحالة، وإلّا فلافائدة فيها.

والتذكير[٦] لايكون إلّا بألفاظ تقال /DA56/ أو نيات تنوى في الخيال. وأن يقال لهم: أنّ هذه الأفعال تقرّب[٧] إلى اللّه تعالى[٨]، ويستوجب بها الجزاء[٩] الكريم. وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة، وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس.

وبالجملة يجب أن يكون فيها منبّهات، والمنبّهات إمّا حركات، وإمّا أعدام حركات تفضي إلى حركات.

فأمّا الحركات: فمثل الصلوات. وأمّا أعدام الحركات فمثل الصوم؛ فإنّه وإن كان معنى عدمياً فإنّه يحرّك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبّه صاحبه على أنّه على جملة[١٠] من الأمر ليست هدراً[١١]، فيتذكّر

---

١. نج، نجا: مدد
٢. نج: مطل / نجا: بطل
٣. المصاقب: المقارب المواجه (و هو من لغات الأضداد)
٤. ش: منه
٥. نج، نجا: ـ الافعال
٦. ش: التذكّر
٧. نجا: + بها
٨. نجا: ـ تعالى
٩. نج، نجا: الخير
١٠. م: جهة
١١. نج: هذرا

بسبب[١] ماينويه من ذلك، وأنّه القربة إلى اللّه تعالى.

ويجب إن أمكن [أن] تخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية[٢] للناس أيضاً أن يفعلوا[٣] وذلك مثل الجهاد والحج على أن يعيّن مواضع من البلاد بأنّها أصلح المواضع للعبادة وأنّها خاصة لله تعالى[٤]، ويتعيّن أفعال[٥] ممّا لابدّ منها[٦] للناس[٧] بأنّها[٨] في ذات اللّه عزّوجل[٩]، مثل القَرابين[١٠]، فإنّها أشياء[١١] تعيّن في هذا الباب معونةٌ شديدة[١٢]. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان فيه[١٣] مأوى الشارع ومسكنه فإنّه يذكّره أيضاً، وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ والملائكة.

والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة، فبالحري أن يفرض[١٤] إليه مهاجرة وسفراً[١٥].

---

١. نج، نجا: سبب
٢. نجا: الدنيوية
٣. ض: يفعله
٤. نج: ـ تعالى
٥. نجا: يعين أفعالاً
٦. نج: ـ منها / نج: منه
٧. نجا: ـ للناس
٨. نج: انها
٩. نج: عز اسمه
١٠. القرابين: كلّ ما يتقرب به الي اللّه من ذبيحة و غيرها.
١١. نج: لمما / نجا: ممّا
١٢. م: شديد
١٣. نج: ـ فيه
١٤. ش: يعرض
١٥. نج: سفرة

[أفضل العبادات هو الصلاة]

ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو مايفرض متولّيه أنّه مخاطب لله تعالى[١]، ومناجٍ إياه، وصائر إليه، و ماثل بين يديه، وهذا هو الصلاة.

فيجب أن يسنّ للمصلي من الأحوال الّتي يستعدّ بها للصلوة ماجرت به العادة بمؤاخذة الإنسان نفسه به[٢] عند لقاء الملك الإنساني من الطهارة والتنظيف، وأن يسنّ في الطهارة والتنظيف سنناً بالغةً، وأن يسنّ عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته نفسه به[٣] عند لقائه الملوك[٤] من الخشوع والسكون وغضّ البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والإضطراب.

وكذلك يسنّ له في كلّ وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة.

فهذه الأفعال[٥] ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر اللّه عزّ إسمه والمعاد[٦] في أنفسهم، فيدوم لهم التشبّث بالسنن والشرائع بسبب ذلك وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكّرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين.

---

١. نج: ـ تعالى / نجا: عزوجل
٢. نجا: ـ به
٣. بخ، نجا: ـ به
٤. نجا: الملك
٥. نج، نجا: الأحوال
٦. نج، نجا: ـ و المعاد

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا كان وجود النبي لايتكرّر في كلّ وقت وجب أن يدبّر النبي لبقاء سنته وشريعته تدبيراً. ولاشكّ أنّ سنته وشريعته مبنية على معرفة الصانع المثيب المعاقب، وجب اشتمال تلك السنن والشريعة على العبادات المذكّرة للمعبود والمعاد. ويجب أن تكون تلك العبادات مقرونة بما يذكر اللّه تعالى والمعاد، وإلّا لمتكن فيها[1] فائدة. ويجب أن تكون تلك العبادات متكرّرة ليستحفظ التذكير بالتكرير. وذلك التذكير لايكون إلّا بألفاظ[2] يقال أو نيّات ينوي في الخيال.

وبالجملة يجب أن يكون ذلك التذكير بمنبّهات، والمنبّهات [١]: إمّا حركات، [٢]: وإمّا عدم حركات.

وأمّا الحركات: فمثل الصلاة، فإنّها وجبت في اليوم والليلة خمس مرّات، ليحصل للمصلّي تذكّر المعبود، ولا محالة خمس مرات. وذلك التكرير سبب لاستحكام التذكير الموجب لاستمرار السنن الداعية إلى العدل الذي هو سبب بقاء النوع الإنساني.

وأمّا أعدام الحركات: فمثل الصوم، فإنّه وإن كان أمراً عدمياً فإنّه ينبّه صاحبه على أنّه ليس مسترسلاً مهملاً.

ويجب أن يخلط بهذه الأحوال أموراً يشتمل على المنافع الدنياوية، كالحج والجهاد، فإنّها تعيّن في التذكير منفعة عظيمة. والموضع الذي

---

١. ف: ـ فيها

٢. ش، د، م: الألفاظ

يعيّنه بهذا الأمر ينبغي أن يكون مسكن[١] الشارع لتذكيره[٢] أيضاً. ذلك لأنّ ذكره تالٍ لذكر اللّه تعالى[٣] في هذه المنفعة. ولا يكون المادي نصب عين الأمة كافّة. بل يجب أن يهاجر إليه ليكون أوقع في قلوبهم.

واعلم أن أفضل العبادات الصلاة؛ لأنّ المصلّي يخاطب اللّه ناجٍ إيّاه، قائم بين يديه. ولهذا يجب على المصلّي أن يستعدّ بها أوّلاً بما جرت العادة بواحدة الإنسان نفسه عند لقاء[٤] الملك الإنساني من الطهارة والنظافة. ويجب أن يسنّ[٥] في الطهارة سنناً بالغة. ويجب أيضاً أن يسنّ[٦] عليهم في الصلاة الخشوع والخضوع وغضّ البصر وقبض الأطراف وترك الإلتفات إلى الجوانب، كما يكون الإنسان عند لقاء الملك الإنساني.

فهذه الأحوال ينتفع بها /DB56/ العامة في رسوخ ذكر اللّه تعالى والمعاد في أنفسهم، فيدوم لهم السبب بالسنن والشرايع، ولولا هذه المذكّرات تناسوا اللّه تعالى والمعاد مع انقراض قرن أو قرنين بعد النبي. فهذا فائدة هذه العبادات بالنسبة إلى الأمور الدنياوية.

---

١. م: يسكن
٢. ش: التذكّره
٣. م: ـ تعالى
٤. ف: بقاء
٥. د، خ: يسنن
٦. ف: يسوق

قال الشّيخ:

[منفعة العبادات في المعاد]

وينفعهم في المعاد أيضاً[1] منفعة عظيمة فيا ينزّه به أنفسهم على ماعرّفته. وأمّا الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إيّاهم في المعاد. فقد قرّرنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أنّ السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعيدها عن اكتساب[2] الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة.

وهذا[3] التنزيه يحصل بأخلاق وملكات. والأخلاق والملكات[4] تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحسّ، وتديم تذكّرها[5] المعدن[6] الذي لها[7]. فإذا كانت كثيرة[8] الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل من الأحوال البدنية.

وممّا يذكرها ذلك ويعيّنها عليه أفعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة[9]، بل هي إلى[10] التكلّف، فإنّها تتعب البدن والقوى الحيوانية، وتهدم إرادتها من الإستراحة والكسل، ورفض العناء[11] وإخماد

---

١. نج، نجا: ايضاً في المعاد
٢. نجا: ـ اكتساب
٣. م: هذه
٤. م: ـ و الاخلاق و الملكات
٥. نج، نجا: تذكيرها
٦. نجا: بالمعدن
٧. م: بها
٨. م: كثرة
٩. نجا: عادى الفطن
١٠. نجا: بل الفطن يتولاها مع
١١. م: العناد

الغريزة واجتناب الإرتياض إلّا في اكتساب إعراض[١] من اللذات البهيمية.

ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات، ذكر اللّه ـ عزّ اسمه[٢] ـ والملائكة ـ صلوات اللّه عليهم[٣] ـ وعالم السعادة شاءت أم أبت، فتقرّر[٤] لذلك فيها هيئة الإنزعاج عن هذا البدن وتأثيراته وملكة التسلّط على البدن فلاتنفعل منه[٥]. وإذا[٦] جرت عليها أفعال بدنية لم يؤثّر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلّدة إليه منقادة له من كلّ وجه؛ ولذلك[٧] ما قال القائل الحقّ: ﴿إنّ الحسنات يذهبن السيئات﴾[٨].

فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة التقارب[٩] إلى جهة الحقّ وإعراض عن الباطل، وصار شديد الإستعداد للتخلّص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية.

وهذه الأفعال لوفعلها فاعل ولم يعتقد أنّها فريضة من عند اللّه عزّ إسمه[١٠] وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كلّ فِعال[١١] أن يتذكّر اللّه تعالى ويُعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء

---

١. ش: اغراض
٢. بخ، نجا: ـ عزّ اسمه
٣. نج: ـ صلوات اللّه عليهم
٤. نج: فيتقرر
٥. نج، نجا: عنه
٦. نج، نجا: فإذا
٧. نج، نجا: فلذلك / ش: كذلك
٨. هود/ ١١٤
٩. نج: التفات / نجا: الالتفات
١٠. نج، نجا: اللّه تعالى
١١. نج: فعل

بحظّ[۱]؛ فكيف إذا استعملها مَن يعلم أنّ النبي من عند اللّه وبإرسال اللّه، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأنّ جميع مايسنّه فإنّما هو ما وجب من عند اللّه أن يسنّه، وأنّ ما يسنّه من عند اللّه، فالنبي فرض عليه من عند اللّه أن يفرض عباداته.

وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما[۲] يبقى [به] فيهم السنة والشريعة الّتي هي أسباب وجودهم، وبما يقرّبهم عند المعاد من اللّه تعالى[۳] زلفى بزكاتهم.

ثمّ هذا الإنسان هو المليّ بتدبير أحوال الناس على ماتنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميّز عن سائر الناس بتألّهه.

والسلام[٤]؛ تمّ الكتاب والحمد للّه ربّ العالمين[۵].

التفسير:

قال ـ أيّده اللّه ـ: لمّا فرغ من بيان منافع العبادات في المعاش بيّن منفعتها في المعاد.

وتلخيص كلامه هو: أنّه قد ثبت أنّ السعادة الحقيقية في الآخرة إنّما يحصل بتزكية النفس عن الهيئآت البدنية المضادّة لأسباب السعادة،

---

۱. نج: بحظ

۲. ش، د، م: بما / و انّا اثبتنا النص موافقاً لـ «نج» و الشرح الآتي

۳. بخ، نجا: ـ تعالى

٤. نجا: ـ والسلام

۵. نج: ـ و السلام تمّ الكتاب و الحمدللّه ربّ العالمين / نجا: الحمد و الثناء لواهب العقل و الحكمة في المبدأ و المآب.

وهذه التزكية إنّما تحصل بأخلاق وملكات فاضلة تكتسب بأفعال تصرّف النفس عن البدن وعن القوى الجسمانية، وتديم ذكرها بالعالم الأعلى الذي هو معدن النفس، فتصير القوى[1] الجسمانية[2] مرتاضة مطيعة للنفس، لاتكون عائقة لها عن التوجّه إلى الأمر المناسب له، وهو الإستغراق في اللّه تعالى. وإذا كانت النفس كثيرة الرجوع إلى ذاتها وما تذكر معالم تنفعل عن الأحوال البدنية ـ وتُعينها[3] عليه أفعال متعينة خارجة عن العادة مخالفة للطبيعة، مشتملة على الكلفة، كالعبادات المشروعة ـ فإنّها تذكّر النفس المعبود الحقيقي والملائكة والآخرة، أرادت أولم‌ترد. فيقرّر فيها بذلك هيئة الإنزعاج عن البدن ويفسدها التسلّط على البدن وقواها، ولاينفعل عنه لوجرت عليها أحوال بدنية، لم‌توجب فيها هيئة وملكة إيجابها لو كانت منقادة للبدن من كلّ وجه، و إلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي بقوله: ﴿إنّ الحسنات يذهبن السيئات﴾[4].

فالإنسان إذا واظب على هذه العبادات حصلت له ملكة الإلتفات إلى جانب الحقّ والإعراض عن الباطل وصار شديد الإستعداد للفوز بالسعادة الحقيقية بعد مفارقة النفس عن البدن.

وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم‌يعتقد أنّها فريضة من عند اللّه

---

١. د: للقوى
٢. ف: ـ وتديم ذكرها... الجسمانية
٣. د: بعينها
٤. هود/ ١١٤

تعالي فاز بحظ[1] من الزكا؛ لأنّه يتذكّر اللّه تعالى ويُعرض عن غيره، فكيف إذا فعلها من يعلم أنّ النبي مبعوث من /DA57/ عند اللّه وأنّه تعالى أرسله، وأنّ حكمته اقتضت إرساله إلى الخلق وأنّ جميع ما سنّه وشرّعه فهو من عند اللّه، أوحاه إليه على لسان الملك.

قوله: «وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم والشريعة الّتي هي أسباب وجودهم» إلى آخره.

معناه: أنّ الفائدة في العبادات[2] بقاء الشريعة فيما بين الناس، وفائدة بقاء الشريعة بقاء نوع الإنسان وقربتهم في المعاد إلى اللّه تعالى بتزكية النفوس.

فهذا آخر شرح الكتاب وقد تمّ بحمد اللّه الملك الوهّاب، وصلّى اللّه على خير خلقه محمّد المصطفى وآله وعترته أجمعين[3]. /DB57/

---

١. ف: تعالى فالحظ ٢. ف: للعابدين... العبادات

٣. ف: وقد تمّ بحمد الوهاب كتاب الإلهيات من شرح النجاة الذي هو للشيخ الرئيس

الفهارس:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهرس التفصيلي

الآيات

الأحاديث

الأعلام و الفرق

الكتب والرسائل والصناعات

بعض مصادر التحقيق

أحوال النفس، ابن سينا، تحقيق احمد الفؤاد الاهواني، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة ١٣٧١ .

أرسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي،ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٧ م .

أساس الإقتباس، خواجه نصيرالدين طوسي، تحقيق مدرس رضوي، ط٢، جامعة طهران، طهران ١٣٦١ ش.

أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، تحقيق السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، ٤ ج، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٣ .

أمل الآمل، محمدبن الحسن الحرالعاملي، تحقيق السيد احمد الحسيني، الاندلس، بغداد ١٣٨٥.

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا البغدادي،٢ ج، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.

بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، ١١٠ ج ،ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٣.

تأريخ حكماء الاسلام ،ظهير الدين البيهقي، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة البنية ،القاهرة ١٤١٧ .

تجريد الإعتقاد، خواجه نصيرالدين الطوسي، تحقيق محمدجواد الحسيني الجلالي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤٠٧.

التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تحقيق مرتضى مطهري، ط ٢ ، جامعة طهران، طهران ١٣٧٥ ش .

التوحيد، الشيخ الصدوق، السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين ، قم.

تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق السيد حسن الخرسان، ١٠ ج، ط ٤، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش .

الجامع الصغير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ٢ ج، دار الفكر، بيروت ١٤٠١.

دانش نامه علائى، ابن سينا، تحقيق محمد معين وسيد محمد مشكوة، ٣ ج، ط ٢، دهخدا، طهران ١٣٥٣ ش .

الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلامة الشيخ آقا بزرک الطهراني، ٢٦ ج، ط ٣، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٣.

الرسائل، ابن سينا، بيدار، قم ١٤٠٠.

سنن *ابن ماجة*، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٢ ج، دار الفكر ، بيروت.

سنن *الترمذي*، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ٥ ج، ط ٢، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣.

سير *فلسفه در جهان اسلام*، ماجد فخري، ترجمه زير نظر نصرالله پورجوادي، نشر دانشگاهي، طهران ١٣٧٢ ش .

شرح *الإشارات و التنبيهات*، خواجه نصيرالدين الطوسي، ٣ ج، ط ٢، دفتر نشر كتاب، طهران ١٤٠٢.

شرح *المقاصد*، سعدالدين التفتازاني، ٥ ج ،تحقيق عبدالرحمن عميرة، الشريف الرضي ،قم .

شرح *المواقف*، المير السيد الشريف الجرجاني، ٨ ج، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥.

شرح كتاب *القبسات*، مير سيد احمد علوي عاملي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني،

مؤسسه مطالعات اسلامي، طهران ١٣٧٦ ش .

شرح منظومه (منطق و حكمت)، حاج ملا هادي سبزواري، الإسلامية، طهران (اوفست الطبع الحجري).

الشفاء (المنطق، الطبيميات، الرياضيات، الموسيقى، المجسطي)، ابن سينا، مراجعة ابراهيم مدكور، مصر ١٣٨٠ .

الشفاء (الإلهيات)، ابن سينا، تحقيق الأب قنواتي، قاهره ١٣٨٠.

صحاح *اللغة*، الجوهري، ٦ ج، دارالعلم للملائين،بيروت .

طبقات اعلام الشيعة، العلامة الشيخ آغابزرگ الطهراني، تحقيق علي نقي منزوي، ج ٦ ، جامعة طهران، طهران ١٣٧٢ ش .

عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت .

فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ١٣ ج، ط ٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت .

القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ١ ج ، دارالفكر، بيروت .

الكافي، الشيخ الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، ٨ ج، دارالكتب الإسلامية، طهران ١٣٩١.

كشف الحجب الأستار عن اسماء الكتب، السيد إعجاز حسين النيسابوري الكنتوري، ط ٢، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم .

كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ٢ ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

كنز العمال، المتقي الهندي، تحقيق الشيخ بكري حياني و الشيخ صفوة السقاة، ١٦ ج، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

لسان العرب، العلامة ابن منظور، ١٥ ج، نشرادب الحوزة، قم ١٤٠٥.

المباحثات، ابن سينا، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قم ١٤١٣ .
المباحث المشرقية، فخرالدين الرازي، ٢ ج، ط ٢، مكتبة الأسدي، طهران (اوفست طبع حيدر آباد).
مجمع *الزوائد ومنبع الفوائد*، نور الدين الهيثمي،١٠ ج، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٨.
المعتبر، أبوالبركات البغدادي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٧.
مر*آة الكتب*، العلامة المحقق ثقة الإسلام التبريزي، تحقيق محمد علي الحائري، ط ١، مكتبة آية الله المرعشي، قم ١٤١٤.
المستدرك، محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق يوسف المرعشلي، ٤ ج، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٦.
معاني *الأخبار*، الشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، انتشارات اسلامى، قم ١٣٦١ ش.
منطق *الملخّص*، فخرالدين الرازي، تحقيق احد فرامرز قراملكي و...، جامعة الإمام الصادق (ع)، ١٣٨١ ش .
من لا *يحضره الفقيه*، الشيخ الصدوق، تحقيق علي اكبر غفاري، ٤ ج، ط ٢، جامعة المدرسين، ١٤٠٤.
النجاة، ابن سينا، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، ط ٢، جامعة طهران، طهران ١٣٧٩ ش.
ـــــ ـــــ، تحقيق محيي الدين صبري الكردي، ط ٢، المرتضوي، طهران ١٣٦٤ ش (اوفست طبع مصر).
ـــــ ـــــ، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دارالجيل، بيروت ١٤١٢ .
ـــــ ـــــ، تحقيق وترجمه إلى الفارسية يحيى يثربي، فكر روز، طهران ١٣٧٧ ش .
هدية *العارفين*، اسماعيل باشا البغدادي، ٢ ج ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

International Center for Dialogue among Civilizations

University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(12)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2004

Sharh Kitâb al-Najât

Ilâhîyyât

Commentary on Metaphysics

of

Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât

by

Fakhr al-dîn al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî

Edited by

Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî

Tehran 2004